

عالم الفكر

العدد الأول - أبريل - مايو - يونيو ١٩٧٢

المجلد الثالث

- | | |
|-----------------------------------|----|
| الفولكلور والميثولوجيا | ١٩ |
| المأثورات الشعبية والعالم المعاصر | ١٩ |
| التركات الشعبي | ٢٥ |
| القصص الشعبي | ٢٥ |
| أصول البنيوية | ٢٥ |



General Organization Of the Alexandria Library (GOAL)

مستشار التحرير : دكتور أحمد أبو زيد
مستشار التحرير : أحمد مشاري العدواني

Bibliotheca Alexandrina

عالم الفكر

مجلة دورية تصدر كل ثلاثة أشهر عن وزارة الاعلام في الكويت * ابريل - مايو - يونيو - ١٩٧٢
المراسلات باسم : الوكيل المساعد للشئون الفنية * وزارة الاعلام - الكويت : ص ٠ ب ١٩٣

المحتويات

المأثورات الشعبية

٣ بقلم الحرر	تمهيد
١٥ دكتور عبد الحميد يونس	الفولكلور والميثولوجيا
٥٥ الاستاذ احمد رشدي صالح	المأثورات الشعبية والعالم المعاصر
٨٣ دكتور محمد الجوهري	التراث الشعبي بين الفولكلور وعلم الاجتماع
١٣١ دكتورة سهر القلماوي	القصص الشعبي
١٥١ دكتور محمود فهمي حجازي	اصول البنيوية في علم اللغة والدراسات الاثنولوجية

★ ★ ★

آفاق المعرفة

١٨١ ترجمة وتعليق الاستاذ صفوت كمال	تحليل عناصر الرواية
٢٠١ دكتور احمد مرسى	الفولكلور والحضارة

★ ★ ★

أدباء وفنانون

٢٢٧ دكتور احمد كمال زكى	الاصمى من وجهة نظر المأثورات الشعبية
-----	----------------------------	--------------------------------------

★ ★ ★

عرض الكتب

٢٥٩	وجوه مختلفة للفننة المراهقة
٢٦٩	شبح المجاعة يبتعد أو الحرب ضد الجوع
٢٨٣	الفكرة الماركسية الثورية

الدراسات التى تنشرها المجلة تعبر عن آراء اصحابها وحدهم

المأثورات الشعبيّة

تمهيد

لقد خطت الدراسات الانسانية خطوات كبيرة ، في سبيل الكشف عن الأبعاد النفسية والاجتماعية والحضارية للإنسان ، على اختلاف ظروفه المادية والمعنوية . وكان من الضروري أن يضاعف العلماء جهودهم ، لكي يتجاوزوا مرحلة المواجهة الموضوعية للظواهر الثابتة والمتغيرة ، في حياة الأفراد والجماعات ، الى التنبؤ العلمي بنتائج الظروف المتغيرة بعجلة متزايدة السرعة في العالم المعاصر ، وهو التنبؤ الذي يدخل ارادة الإنسان ، لا لمضاعفة الطاقة المادية فحسب ، ولكن في معاونة الإنسان على استحداث التوازن الكامل بينه وبين بيئته المادية التي يتغير قوامها تغييراً يكاد يكون تاماً في عقود قليلة من السنين . وادى هذا الحافز الى أن تتخذ العلوم الانسانية مكانها الى جانب العلوم الطبيعية ، وكانت في الأجيال الماضية من هذا العصر الحديث قد تخلفت عن العلوم الطبيعية بعض الشيء لأنها لم تكن تخضع للمنهج العلمي ، بمفهومه الحديث ، وهو المنهج الذي يركز على الملاحظة من ناحية ، وعلى امكان التجريب من ناحية أخرى .

* اشرف على اختيار موضوعات هذا العدد وراجع مادته العلمية الاستاذ الدكتور عبد الحميد يونس .

وليس من شك في أن هذا التقدم ، الذي أحرزته الدراسات الانسانية ، قد دفعها دفعا الى التخلص من الاحتكام الى المنطق الصوري وحده في الاستدلال والحكم ، والاعتصام بمنهج العمل الميداني في رصد الظواهر ، التي ترتبط بحياة الكائن الانساني ، في تفردته وتجمعه وانتشاره عبر الزمان وعبر المكان . وأفادت العلوم الاجتماعية من رصد الظواهر ، ثم تتبعها وتصنيفها والموازنة بينها ، وانتهت من هذا كله الى العكوف على محصلة الجهود الميدانية المختلفة ، وبرزت الى الوجود المقارنات التي اثمرت نتائج صحيحة او مقاربة الى الصحة ، وأعانت في الوقت نفسه على وضع فروض ، تتطلب الملاحظة وتتابع الرصد ، ولم تكن قبل التوصل بالمنهج الميداني لتخطر على بال مشغل بالفلسفة ، يفلب عليه التأمل والاعتزال ، وقد يجنح في اكثر الأحيان الى تعميم القواعد والأحكام . ومن أهم الانتصارات ، التي حققتها مناهج العلوم الاجتماعية ، انها صححت الكثير من المفاهيم التي كان يصدر عنها المؤرخون ، بل والمتخصصون في دراسة اللغة والآداب . ولم يعد الأمر في هذه المجالات جهداً تقريرياً ، او قاعدة منطقية محددة ، او ذوقاً فردياً لا يستند الى بعد نفسي أو اجتماعي أو حضاري .

وفي هذه الفترة التي تتحقق فيها تلك الانتصارات الباهرة في الدراسات الاجتماعية ، تقترب العلوم الانسانية كلها تقريباً من العلوم الطبيعية شيئاً فشيئاً ، وتتحول بالتدريج الى التجربة الموضوعية ، بمفهوم العلم الطبيعي ، ويسلم العمل الميداني في بعض هذه الدراسات الانسانية الى العمل العملي ، ولا يكون ذلك مقصوراً على الخلايا الأولية واتاحة البيئة الطبيعية التي تسمح لها باستمرار الحياة ، بل والنمو في غير الوسط الذي درجت عليه مد وجدت الى الآن ، ولكن منهج التجربة ينسحب على افراد من النوع الانساني ، في هذه المرحلة او تلك من مراحل العمر ، وتخضع التجربة للرصد والتسجيل ، وتقاس نتائجها بما في طبيعة التجربة العلمية من تنبؤ محدود . ولا يزال العلماء يكفون على تجاربهم ومعاملهم ، لكي يسيروا جنباً الى جنب وبفس الخطوات الفساح التي تخطوها العلوم الطبيعية . ولتتقي الدراسات النفسية والاجتماعية بالدراسات الطبية ، ويصبح الطب النفسي والتكيف الاجتماعي والثقافي من الدعائم التي لا يستطيع الطبيب أن يتجاهلها في حياتنا المعاصرة .

ونحن لا نستطيع أن نغفل الدراسات الخاصة بالماثورات الشعبية في هذه المجالات ، التي تعززها العلوم الانسانية بصفة عامة ، والاجتماعية منها بصفة خاصة . واذا كان علم الفولكلور ، او الماثور الشعبي قد ظهر بصورة لها قدر من الاستقلال في منتصف القرن الماضي ، فان ذلك يشير الى حقيقتين بارزتين ، الاولى أن الاقتصار على الآثار المادية لحياة الانسان لا يمكن أن يعطي البعد الصحيح او المقارب لثقافة مرحلة او عصر . ودفع ذلك المؤرخين والاثريين معاً الى البحث عن وثائق اخرى ، يمكن أن تمنحهم تلك الأبعاد الثقافية والحضارية ، واهتدوا آخر الأمر الى ان الماثور الشعبي كقيل بسد تلك الثغرات في الدراسات الاثرية والتاريخية . أما الحقيقة البارزة الثانية فهي أن تداعى الحدود بين البيئات والجماعات ، بفضل الطاقات الجديدة ، وانتشار بعض الجماعات في بيئات جغرافية مختلفة عما ألفوا في أوطانهم ، بفضل الثورة الصناعية ، قد اتاح لدوي الملاحظة أن يسجلوا ظواهر كثيرة ومنوعة ، وهي ظواهر ، وان يدت جديدة على اولئك الذين يلاحظونها أو يسجلونها في اول الأمر ، الا انها نطقت بعد ذلك بأنها تشبه ظواهر اخرى ، تجسمها

المأثورات الشعبية

الأثار والنصوص القديمة أو الماضية من ناحية ، وتكاد تماثل بعض ضروب التعبير والسلوك في الرحالة أنفسهم من ناحية أخرى . وتجمعت محصلة هذه الملاحظات ، وأثرت في مناهج الدراسات الانسانية كلها وأحكامها .

ونحن في المجتمع العربي قد تأثرنا هذا التطور من غير شك ، وأخذنا بالمناهج الحديثة في العلوم الاجتماعية ، وتوسلنا بالعمل الميداني ، وأخذنا بطرف من العمل العملي في دراساتنا ومباحثنا الاجتماعية والنفسية واللغوية والأدبية، وبرزت المأثورات الشعبية، كمادة رئيسية من مواد العلوم الانسانية، وتنوعت زوايا الرصد لهذه المادة بتنوع التخصص . ولكن هذه الحقيقة لا تباعد بيننا وبين الجهود المبذولة لاستحداث التكامل الذي يفيد من تعدد زوايا الرصد ، والذي يضع سياق الملاحظة ونتائجها تحت نظر الجميع ، ليفيد العلماء من الحصيلة الكاملة للدراسة والبحث، وحتى لا تتكرر الجهود في غير طائل . . ومن أجل ذلك حرصت مجلة عالم الفكر ، التي جعلت اهتمامها الأول بالحضارة القديمة والمعاصرة معاً ، أن تناقش في هذا العدد **موضوع المأثورات الشعبية** ومكانها من الدراسات الانسانية من ناحية ، ومن الحضارة المعاصرة من ناحية أخرى . ومما يدل على الحاجة الماسة الى ظهور هذا العدد الخاص بالمأثورات الشعبية أن منظمة التربية والعلوم والثقافة المنبثقة عن جامعة الدول العربية قد عقدت منذ شهور قليلة حلقتين للبحث والمذاكرة ، تدور **أولاهما** حول الأصالة والمعاصرة في عالمنا العربي ، **والثانية** حول وجوه التشابه بين المأثورات الشعبية العربية . وهذا يؤكد أهمية العناصر الفولكلورية في حياتنا المعاصرة ، ويبعث في الوقت نفسه على وجوب تضافر القوى في سبيل التميز والجمع والتصنيف ثم الدراسة . ولن يتمكن العلماء العرب من ذلك ، الا اذا اتفقوا على المفاهيم والمناهج ، واتيح لهم أن يتعرفوا على جهود الذين تقدموهم في عالمنا المتغير أبداً .

ولا يدل موضوع **((الفولكلور والميثولوجيا))** على علاقة أثمرتها مرحلة من مراحل الدراسات الانسانية ، وانما يدل في الواقع على طبيعة المادة الثقافية حتى في هذا العصر الحديث ، والتحامها من ناحية الوظيفة الحالية أو السابقة بعالم الميثولوجيا . **ومقال الاستاذ الدكتور عبد الحميد يونس** يجمع في عرضه بين السياق التاريخي لعلم المأثورات الشعبية من ناحية ، وهو السياق الذي أفاد من علماء الأساطير ، وبين المأثور الشعبي الحي ، الذي تحول عن أصل اسطوري .

ومهما يكن من أمر اختلاف العلماء على علاقة العلوم الانسانية بعضها ببعض ، ومهما يكن من أمر أولئك الذين جعلوا الفولكلور منشعباً عن الميثولوجيا ومكملاً لها ، أو منشعباً عن الأنثولوجيا ومكملاً لها ، فان الجميع يتفقون على أن الفولكلور الآن علم من العلوم الانسانية ، يرتبط بعلم اللغة العام والدراسات الأدبية ارتباطه بعلم الانسان أو الأنثروبولوجيا وعلم النفس . وهذه العلوم تتكامل فيما بينها ، وتخضع الآن للمنهج العلمي القائم على المواجهة الواقعية والملاحظة المباشرة، بل والتجربة العملية أيضاً .

ومن أهم النقاط التي تعرض لها موضوع **((الفولكلور والميثولوجيا))** هي الحكم على تلك الأشكال الأدبية المعروفة بالسير الشعبية ، والتي تحكى الواقع ، وتفتح في الوقت نفسه عالم الأحلام ، وهذه الملاحم ليست مادة الدراسات اللغوية والأدبية فحسب ، ولكنها مادة خصبة لعلم

النفس وغيره من العلوم الانسانية أيضاً لأنها تستوعب الكثير من الملاحظات الواقعية في بيئة ثقافية خاصة ومرحلة تاريخية معينة . وهذا ينسحب على أغلب المواد الفولكلورية ، التي تتجاوز الأدب الشعبي الى سائر المعارف الشعبية.

ومن الاضاف لل فولكلور في هذا الجيل أن نسجل أنه لم يعد محصوراً في البقايا والرواسب، وأنه قد تجاوز الهدف التاريخي ، الذي يبحث عن البعد الثقافي أو الحضاري لنص أو نقش أو معبد ، وأصبح يستهدف دراسة الإنسان من حيث هو إنسان في بيئته وعصره ، مفيداً من العلوم الانسانية الاخرى ، ومزوداً اياها بالملاحظات والوثائق والأحكام . واتسعت دائرة علم الفولكلور ، فشملت الجماعات الثابتة كالامة والطبقة واصحاب مهنة بعينها والجماعات المؤقتة ، كالانضواء في هذه المرحلة أو تلك من مراحل التعليم ... أصبحت هناك فروع متنوعة لعلم الفولكلور ، تختلف باختلاف زاوية الرصد وباختلاف طبيعة الجماعة ... والانسان المعاصر ، مهما كان حفظه من العلم ، يعد موضوعاً من موضوعات هذا المجال المتسع من مجالات المعرفة الانسانية .

وليس من شك في أن ظاهرتي « الثبات » و« التغير » هما اللتان تشغلان أذهان الدارسين الآن فيما يختص بالتطور الانساني بصفة عامة ، وتطور الحضارات المعاصرة بصفة خاصة . ومن الطبيعي أن تقترن الدعوات الخاصة بالتقارب الواجب بين المجتمعات بجهود تحاول أن ترصد وجوه الشبه والخلاف بين الثقافات من ناحية ، وتعمل على دعم العلاقات الدولية على الأساس الثقافي أو الحضاري من ناحية اخرى .

ولقد عنى الأستاذ احمد رشدي صالح بأن يميظ اللثام عن مكانة الماثورات الشعبية في العالم المعاصر ، وهو موضوع دقيق ، اكتنفته بعض النظريات التي شاعت في الأجيال الماضية ، والتي جعلت الماثور الشعبي يرادف التخلف أو الجمود أو التثبث المبالغ فيه بالماضى . . ولقد حرص الكاتب على أن يعرض لأهمية الجهود المبذولة من قبل اليونسكو في هذا المجال ، لأن هذه المنظمة المعنية بالتربية والعلوم والثقافة قد أدركت أن تقدير مميزات كل ثقافة قومية ، ووضع خصائصها في الاعتبار يساعدان على دعم العلاقات الدولية ، وأن جهل أو تجاهل القيم العقلية والخلقية أو الروحية الخاصة بكل ثقافة لن يفسد مرامي التعاون الدولي فحسب ، بل سيعرض أنبل المشروعات لأفدح الخسائر والكوارث التي لا يمكن تجنبها .

ومن أهم ما تعرض له الكاتب البيان الذي أصدره خبراء اليونسكو عن الماثورات الشعبية والعالم المعاصر وهو البيان الذي قالوا فيه : « أن عادات ومعتقدات الشعوب التي كانت تعيش كأسلافها أصبحت الآن تتغير تغيراً سريعاً : بتأثير تبدلات الحياة المادية ، وبفعل المؤثرات الآتية من الخارج . . . وانتهى الخبراء الدوليون الى أن الحل الوحيد لذلك الصراع الحاد بين الثقافات التقليدية والمؤثرات الخارجية الجديدة هو ان تمكن الشعوب النامية من استحداث توازن صحيح يقوم على بناء ظروف جديدة لاتنسلخ عن القيم التي عاشت عليها دهوراً طويلاً . وهذا الحل يعنى بالمواد الفولكلورية عناية قصوى ، ويعمل على تمييز صيغها ووظائفها ووجوه استعمالها » .

وأبرز الأستاذ رشدي صالح « أن هناك فرقاً في معدل التغير بين المأثورات الشعبية والبيئات المادية ، واستخلص من هذه الموازنة أن التغير في المأثورات الشعبية لا يتم آلياً كالأفعال وردود الأفعال ، بل ان اندثار بعض المأثورات الشعبية وتثبيت بعضها الآخر ليسا العاملين الوحيدين في هذا المجال : فإذا جاز لنا أن نقول أن هناك ما يشبه قوة جبرية تؤدي الى التغير في المأثورات الشعبية ، فانه يجوز لنا كذلك أن نقول أن هناك قوة جديدة معارضة تؤدي الى استمرار بعض هذه الموروثات بالرغم من اختلاف أساليب العيش ، بل بالرغم من كل العوامل العامة الموجبة لهذا التغير » .

ولقد حظى **القصص الشعبي** بالقدر الأكبر من عناية العلماء والادباء ، في العالم المعاصر الذي يواجه الخوف من فقدان عنصر الأصالة في الابداع الأدبي ، رسمياً كان أو شعبياً . وتعتبر **الدكتورة سهر القلماوي** في مقالها عن تعدد مناهج الدراسات التي عرضت للقصص الشعبي على مدى قرن كامل ، وفي الشرق والغرب على السواء . ولعل هذه الجهود تنطق وحدها بأهمية التراث الشعبي من جانب ، وبتقارب أساليب الشعوب في الابداع القصصي من جانب آخر .

وعندما تتبعت مختلف العوامل التي تؤثر في تطور القصة الشعبية ، وتلقى عليها الظلال عبر الزمان والمكان جعلت أهم هذه العوامل عنصر القاص الفرد ثم مرحلة الكتابة أو التدوين . واتخذت من كتاب **الف ليلة وليلة** الوثيقة الأدبية التي تمثل خصائص مرحلة الكتابة الاولى ، فمجموعة القصص التي تضمنها هذا الكتاب لم تؤخذ من أفواه القصاص مباشرة ، وفي مقدمة الكتاب نص يذهب الى أنه أصلاً مدوناً منقولاً عن الفارسية ، أو الهندية قبل الفارسية ، ومن أجل ذلك اتسمت قصص الليالي بخصائص مرحلة التدوين . وأماطت اللثام عن « أن القصة اذا وصلت الى مرحلة الكتابة كان ذلك ايذاناً ببروز أثر القاص الفرد ، بل كان ذلك ايذاناً باقتراب الأدب الشعبي من الأدب الرسمي من حيث فردية المؤلف وعبقورية الانسان الفرد الفنية » .

ومن الطريف أن الطريق الذي يسلكه الدارسون في تصنيف الحكايات الشعبية ووضع جداول لها هو نفسه الذي اتبعه ، ولا يزال يتبعه القصاص ، عندما تبدأ مرحلة التدوين ، فتبرز ، الخصائص الفردية ، ولذلك فإن الاهتمام بدراسة القصة يساير مرحلتها في التطور من الانتقال الشفاهي الى التدوين ، وهي في المرحلة الاولى تهتم علماء الأنثروبولوجيا والأثنولوجيا وعلماء النفس والبيئة والجغرافيا والتاريخ . . . الخ ، لمعرفة خصائص الأجناس والبيئات والعصور ، ولكنها في المرحلة الثانية بعد أن تثبت على صورة واحدة ، وتصبح زاد الصفوة من الناس بفضل التدوين ، فانها تكون موضع اهتمام نقاد الفن والدارسين للعبقرية الفردية .

ومن السمات البارزة في الحكايات الشعبية أنها كثيراً ما تتوسل بغير الكلمة . ولقد فطن بعض الباحثين الى أهمية هذه الخصيصة ، فعكف على تتبع آثار القصص الشعبي في الفنون التشكيلية والزمنية . ولقد سجلت **الدكتورة سهر القلماوي** مثالين لتلك الجهود ، **الأول** بحث عن بقاء القصة في شكل نحت زخرفي بعد ضياع الأصل ، **والثاني** بحث عن بقاء أطراف من قصص شعبية في شكل اغنية . ولذلك اتسع المجال على الباحث في القصة الشعبية فان عليه ان يلجأ الى اغنية أو

نقش زخرفي ليصل الى شكل من أشكال الحكايات الشعبية قد اندثر ولم يبق ما ينم عنه الا هذه الآثار .

ويظهرنا هذا المقال على اختلاف مناهج الدراسة في القصص الشعبي باختلاف الأغراض ، ويعرض للمدارس التي كانت تحاول الكشف عن البيئة الاولى للأشكال القصصية الشعبية .

ومهما يكن من شيء فقد لخصت **الدكتورة سهر** مناهج الباحثين في القصص الشعبي وردتها الى « مدارس ثلاث » **الأولى** ترى الأصل الواحد ، وتعلل أسباب انتقاله ، **والثانية** ترى الأصول المتعددة تنبت في آن واحد في ظروف متشابهة ، وأزمان أو سلم حضارة متكرر ، **والثالثة** لا تفرض فكرة الأصل بادية ذى بدء ، وإنما ترى أن الثابت هو وجود بيئة حالية حية وقصاص موهوب وتراث في البيئة يتمثله القاص بشكل مخالف لتمثل الجماعة له . فاذا كان القاص الموهوب ينتقل ، فليست قوانين الجغرافيا أو التاريخ أو حتى الأنثروبولوجيا هي التي تتحكم في مسار القاص الموهوب وتحدد له انتقالاته .

وأكدت **الدكتورة سهر القلماوى** الخصيصة الأدبية للقصص الشعبي الذى مهما يكن خضوعه للدراسات الاجتماعية والنفسية على اختلافها فانه ، أولاً وقبل كل شيء فن أدبي ، وإن كان لأسباب كثيرة يصلح مادة لكل الدراسات الانسانية وسواء عاش على السنة الرواة ، أو دون في كتاب ، أو أستلهمه أديب عبقرى ، فانه في جميع صورة يحكى الاختلاف في الشكل ، ويعكس مرحلة التطور ، ويبقى انفعال الجماهير به ، وهو الانفعال الذى اقتحم الوسائل الجديدة للاتصال بالجماهير كالراديو والتلفزيون .



والعلاقة الحميمة بين الفولكلور وعلم الاجتماع ، فيما يتصل بالتراث الشعبي خاصة ، لا يمكن أن يتفاصل عنها واحد من المعنيين بالدراسات الانسانية . والواقع ان مناهج علم الفولكلور وأبحاثه الميدانية والمقارنة قد أسهمت بصورة فاطعة في فهم المجتمعات على اختلاف أطوارها وبيئاتها الثقافية ، والواقع كذلك ان علم الاجتماع قد أمدّ - ولا يزال يمد - المتخصصين في التراث الشعبي بالملاحظات والظواهر والأحكام التي ألقت الكثير من الضوء على الآداب والفنون والممارسات الشعبية . ولقد عرض **الدكتور محمد الجوهري** في دراسته عن **التراث الشعبي بين علمي الفولكلور والاجتماع** للكثير من المجالات التي يلتقي فيها هذان العلمان اللذان أصبحا متعاونين ، وأصبح المنهج التكاملية بينهما هو الذى يحرص عليه المتخصصون ، حتى بالمعنى الدقيق للتخصص ، في فروع هذين العلمين . وأوضح الكاتب مفهوم الثقافة الشعبية ، وعرض لبعض المحاولات التي حددت هذا المفهوم ، وجعلته موضوعاً لفرع معين من فروع الدراسات ، وبخاصة « **الاثنولوجيا** » فهناك دائرة تعنى بالثقافة الشعبية في المجتمعات المتحضرة ، وأخرى تهتم بها عند البدائيين . ومهما يكن الاتفاق أو الاختلاف بين العلماء في تحديد المجالات الخاصة بهذا الفرع أو ذاك من العلوم الاجتماعية ، فان **الدكتور الجوهري** لم ينحرف عن غايته الأساسية

من المقال ، وهي توضيح العلاقة الحميمة في التراث الشعبي بين علمى الفولكلور والاجتماع ، من خلال النظرة السوسولوجية الى هذا التراث الشعبي خاصة .

وركر الانتباه على الاتجاهات الاربعة الرئيسية في مثل هذه الدراسة ، وهي **الاتجاه الجغرافي ، والاتجاه السوسولوجي والاتجاه التاريخي والاتجاه السيكلوجي** . وهذه الاتجاهات تدعم المنهج التكاملي ، مهما تتابعت أو اختلفت ، وهي تساعد على الوصول بالدراسة الى غايتها المنشودة ، وهي التي تقوم أساساً على تفسير العلاقات بين الشعب وبين الثقافة الشعبية . وأوضح أن حامل التراث الشعبي هو الذى ينقل عناصر الثقافة الشعبية عبر الزمان وعبر المكان ، أي أن الدراسة التاريخية الجغرافية لا يمكن أن تستغنى بحال من الأحوال عن الاهتمام بالأفراد حملة التراث الشعبي . ويضمن الدكتور **الجوهري** الجوانب التي توضحها النظرة السوسولوجية الى التراث الشعبي فيقول انها :

١ - نصيب كل جماعة من الجماعات الاجتماعية ، التي يتكون منها الشعب ، من التراث الشعبي ، أي الوقوف على « حملة التراث الشعبي » .

٢ - الاسهام الذى قدمته كل جماعة من تلك الجماعات (أو الفئات) الى التراث الشعبي أو بمعنى آخر توضيح الأصل الاجتماعي للتراث الشعبي ، والقاء الضوء على عمليات تبادل التراث بين الفئات الاجتماعية المختلفة .

٣ - لقاء الضوء على علاقة الفرد المبدع بالتراث الشعبي .

٤ - الكشف عن القوى الابداعية الخلافة للشعب .

٥ - ملاحظة تغير التراث سواء في الماضي أو الحاضر . والرؤية الواضحة لديناميات التغير في التراث الشعبي هي المؤشر الذى يساعدنا على التنبؤ بمسلك هذا التغير في المستقبل .

وبين الدكتور **الجوهري** آخر الأمر عوامل البقاء والتغير في التراث الشعبي في المجتمعات المعاصرة ، على تباين حظوظها من الأخذ بأساليب الحياة المصرية ، وهو يؤكد أن « صلاحية عناصر التراث واستخدامها في الحياة الواقعية مرتين بأشكال الوجود الاجتماعي بالدرجة الاولى » . وهذا التأكيد للعروة الوثقى بين التراث الشعبي وبين أشكال الوجود الاجتماعي يعين على رصد حركة التغير في هذا التراث في الماضي ، وعلى معرفة الظواهر المعاصرة بأبعادها الثقافية والحضارية ، ويساعدنا على التنبؤ بما سوف تتحول اليه الظواهر في المستقبل ، وهو التنبؤ الضروري في المجتمعات التي أصبحت تعنى بالتنمية الاجتماعية على أساس علمي صحيح .

وتقودنا هذه النظرة السوسولوجية النفاذة والتكاملية الى مواجهة الفولكلور لمشكلات الحضارة المعاصرة . وليس من شك في أن المشغوفين بحاضر الانسان ومستقبله قد نهوا الى ما تستحدثه الحضارة الآلية المعاصرة من انقلاب في اساليب المعيشة ، وما يستتبع ذلك بالضرورة من اضطراب كثير من الأوضاع والعلاقات الاجتماعية . ولم ينس المفكرون تلك الصيحات التي صدرت في

ثلاثينات هذا القرن حول ما يمكن أن ينشأ من صدمع بين الحياة المادية للانسان ، وهي الحياة التي تتغير بعجلة متزايدة السرعة ، وبين الجانب الروحي من الوجود الانساني . وركز العلماء والفلاسفة في الجيل الماضي على مقوّمين رئيسيين هما سيادة الآلة على ارادة الانسان بفضل التقدم المذهل في التكنولوجيا ، وغلبة النظرة العلمية أو محاولة تغليبها على الأقل في الحكم على حاضر الانسان ومستقبله ، وأدرك اولئك وهؤلاء أن الزاوية بين الجانب المادى من ناحية، وبين الجانب الروحي من ناحية أخرى تأخذ في الانفراج بحيث توشك أن تنفصم احدهما عن الاخرى . وتكاد تلخص هذه الظاهرة مشكلات الانسان من أساليب الحضارة الآلية المعاصرة .

ولقد تخلص **الدكتور أحمد مرسى** من محاولة التعرف على مقومات الحضارة بشكل عام أو تعريفها الى مقومات الحضارة المعاصرة . وأشار الى خطأ شائع في محاولة التكيف مع أوضاع الحضارة المستحدثة ، من ذلك أننا نستخدم في احيان كثيرة بعضاً من مفاهيم موروثة أو تفسيرات قاصرة لفهم حضارتنا المعاصرة . ودعا الى النظرة التكاملية أيضاً في مواجهة مشكلات العصر فان « أزمة عصرنا الحاضر من الناحية العقلية هي أزمة أساسها عدم فهمنا لهذه الحضارة المعاصرة ، ذلك أن فهمنا الصحيح للظروف التاريخية التي يمر بها المجتمع العالمي ، وما تتسم به الحضارة المعاصرة من سمات ، جعلتها تقف متميزة عما سبقها من حضارات ، نشأت في هذا الجزء من هذا العالم أو ذاك ، انها تفسح لنا المجال للنظرة البعيدة الجادة المتعمقة لكي نفهم مشاكلنا ، لا واحدة واحدة منعزلة احدها عن الاخرى ، ولكن بشكل ينتظمهم جميعاً في وحدة واحدة » .

ولا ريب في أن مشكلة المشكلات في مواجهة الحضارة الحديثة ، بقوامها المادى المتغير ، والذي يعمل على تغيير كل شيء في وقت واحد ، هي استحداث التوازن الضروري بين الأصالة التي تجعل الحياة الانسانية استمراراً متصلاً لمعارف وخبرات وتقاليد سابقة ، والمعاصرة التي تجعله يستطيع مسايرة التغير المادى في علاقاته وضروب سلوكه ، بحيث لا تتعرض حياة الفرد للتصدع ، ولا تصاب حياة الجماعة بالتفكك والزوال . ومن أجل ذلك ركز **الدكتور مرسى** الانتباه على وظيفة الثقافة في التكيف مع الأوضاع الجديدة ، وذكر أن التغير ومداه يرتبط أساساً بالتركيب الثقافي للمجتمع . والانسان يفيد من تجاربه وخبراته أبداً ، ولذلك كان الجانب الوظيفي هو الفاصل في القبول والتعديل والرفض . وهو يعترف بأن التقدم الذي أحرزته العلوم الطبيعية والتطبيقية لا توازيه ، أو تقاربه ، النتائج التي حصل عليها المتخصصون في العلوم الاجتماعية والنفسية .

ومن أهم ما أوضحه **الدكتور مرسى** في مقاله الباعث على الاهتمام بعلم الفولكلور الذى مر في تاريخه القصير بأكثر من مرحلة ، والذي أصبح بمادته ومنهجه من الحوافز على تقدم العلوم الاجتماعية ، بحيث توازى أو تقترب من العلم - بمفهومه الخاص - وهو المطمح الذى يدخل ارادة الانسان في الملاحظة والتجربة والتنبؤ ، والذي يجعل تقدم الفرد والجماعة مسائراً للتقدم المادى في الحضارة الآلية المعاصرة .

وعندما نحاول أن نتبع الفكر الانساني العام ، وما يتصل به من المعارف الفولكلورية والاثنولوجية والأنثروبولوجية، فإننا لا نعجب عندما نلاحظ أن هناك فلسفة للاتجاه العلمي، الذى غلب على التفكير ، منذ أوائل القرن الماضى تقريباً ، وأن هذه الفلسفة قد حاولت أن تحل اللغز الكبير في الظواهر

والكائنات وهو اللغز القائم على ما بين الثبات والتغير والوحدة والاختلاف من أواصر . ومهما تكن النظريات التي شاعت في حقبة أو جيل ، فإن هذا الاتجاه العلمي وما أثمره من فلسفة قد اثر في الدراسات الانسانية . وهذا يفسر المتشابهات التي وجدها الدارسون في مجالات التراث الشعبي على اختلافها . ولقد حاول الأستاذ صفوت كمال أن يعرض لمناهج الباحثين في متابعة الثبات والتغير أو الوحدة والاختلاف في العناصر الفولكلورية من خلال جهود شخصية ، تعد مَعْلَمًا بارزاً من معالم البحث في التصنيف وما يثمره من نتائج وأحكام ، وهي شخصية ستيت تومسون .

ولقد أثر الأستاذ صفوت أن يعرض بحثاً عن « تحليل عناصر الرواية كمنهج فولكلورى » لستيت تومسون وأن يعلق عليه . وكان من أول ما استرعى الانتباه هو وجود عناصر كثيرة شائعة في كل مادة فولكلورية ، مما يدفع الى عقد موازنات لها أهميتها بين هذه المواد المتشابهة . وأسلم ذلك الى اصطناع منهج التصنيف لتنسيق المواد وتحديد خصائصها وتيسير تتبع التشابه والتغير ومنطلقه ومداه . ومن أبرز الذين رادوا الطريق الى هذا المنهج العالم لكبير أنتى آرنى Antti Aarne الفنلندى ، الذى يقترن اسم ستيت تومسون به دائماً ، وقد رأى آرنى ومن سار على طريقته وضع فهرس لأجزاء الصور التي تتألف منها الحكايات . وجاء تومسون فذكر البواعث التي دفعته الى وضع تصنيف للعناصر التي يمكن أن تنضم معاً ، لا على الافق الاوروبى وحده ، ولكن على افق العالم بأسره ، وكان هذا جوهر بداية العمل الذى نما ، وأصبح « فهرس عناصر الأدب الشعبي » .

وكانت النتيجة المنطقية أن يثير العمل في هذا الفهرس ما أثار في الدراسات الطبيعية للمادة من البحث عن أصغر الوحدات أو الجزئيات التي يمكن أن تنقسم اليها المادة الفولكلورية ، لكي يستوعبها ذلك الفهرس المنشود ، وحقيقة ثانية أثمرها هذا العمل العلمي التحليلي الجاد هي ثباته للتقويم المستمر ، وهو تقويم كثيراً ما تحفز اليه مواد جديدة أو بيئة ثقافية جديدة .

والاستاذ صفوت كمال الذى اتيج له أن يقوم بجمع روايات شعبية عربية كثيرة وتصنيفها في بيانات لها أبعادها الثقافية يواجه مشكلة لا بد من معالجتها فوراً ، وهي عدم توافر مجموعات وافية من المادة الأدبية الشعبية ، وبخاصة في مجال الحكايات ، ولذلك فليس أمام الدارسين من العرب العناصر الكثيرة المتنوعة التي يمكن تبويبها في أقسام رئيسية ثم تقسيم هذه الى أقسام فرعية فمجموعات محددة . . . الخ .

ومع أن الاستاذ صفوت يسجل الجهود التي تبذل في البلاد العربية لجمع الحكايات الشعبية ، ومحاولة وضع اسلوب موحد في جمع ودراسة مواد المأثورات الشعبية ، وخاصة الحكايات الفلسطينية ، الا أننا نعتزف بأن الطريق لا يزال طويلاً يدعو الى وجود دارسين كثيرين مشغوفين بالمأثور الشعبي ، ومؤهلين في الوقت نفسه للجمع والتصنيف والحكم . ومما يبشر بالخير اتساع الشعور بالحاجة الى جمع التراث ودراسته ، وهذا الشعور سيحفز من غير شك الى جهود عامة عاملة .

ودراسة اللغة لم تعد فرعاً شكلياً من فروع المنطق الصورى ، واتجاه الاقدمين فيما

يتصل باللغة العربية ، ونقصد بهم الذين جمعوا وأبدوها وشواهدا ، كان أقرب الى المنهج المعاصر .

ويعرض علينا الدكتور محمود فهمى حجازى دراسة ضافية عن « اصول البنيوية في علم اللغة والدراسات الاثنولوجية » ونحن نتفق معه في أن تبلور البنيوية من أهم ملامح التطور المنهجي في القرن العشرين . ولقد تأثرت اللغة - كما تأثر غيرها من وجوه السلوك الانساني - التطورات المتعددة التي طرأت على علوم الأحياء والانسان . ورأى البعض أنها « مادة » يمكن أن تدرس كغيرها من المواد ، ورأى آخرون أنها « كائن حي » يخضع لما تخضع له الكائنات الحية من نواميس . واستقر الدارسون آخر الأمر الى أن اللغة لا يمكن أن تنزل عن المتلاقي بها وهو الانسان . ومن هنا تكمن أهمية النظرة البنيوية للغة وبخاصة ونحن نواجه المأثور الشعبي . ولذلك نرى كاتب المقال يقرر منذ اللحظة الاولى ان هذه الدراسة لا تتناول « السمات الموضوعية البيولوجية » بل « السمات الذاتية » عند كل شعب من الشعوب من الجوانب النفسية والأثروبولوجية والتاريخية .

ولقد حاول الدكتور حجازى أن يبين في مقاله مدى ارتباط اللغة بسائر العلوم الانسانية في المدارس المختلفة .

وعرض الدكتور حجازى لاصول علم اللغة البنيوي عند دى سوسير ، وبين أن دى سوسير هو الذى وضع الاسس النظرية التي مهدت لتحويل البحث اللغوي من المنهج التاريخي المقارن الى البنيوية ، وهو ما يعنينا في مجال الفولكلور والأثنولوجيا بصفة خاصة . ولقد وجه الكاتب نظر المتخصصين الى الدراسات الأمريكية التي اعتمدت على الملاحظات والظواهر الخاصة بالهنود الحمر . وأشهر من عرف بهذا المنهج فرانز بواس ، ومحور نظريته « ان الفرق الأساسي بين الظواهر اللغوية والظواهر الأثنولوجية الاخرى يكمن في كون اللغة ظاهرة غير واعية بالنسبة للمتحدثين بها » وهو يقول : « ان قوانين اللغة تظل بعيدة كل البعد عن أن يعرفها المتحدثون بها ، فالظواهر اللغوية لا ترقى أبداً الى وعي الانسان البدائي بينما تخضع كل الظواهر الأثنولوجية الاخرى لقدر ما من الفكر الواعي » .

وعرض الدكتور حجازى الى مجال الأصوات اللغوية ، وهي التي استمرت دراستها وتشبث بأنها مجموعات من الذبذبات ، تخضع لعلم الصوت فحسب ، وأشار الى أن مدرسة جديدة ظهرت وعدلت هذه النظرة تعديلاً جوهرياً ، ففي مدينة براغ بدأت « الدائرة اللغوية في براغ » أول تعميق منهجي لنظرية دى سوسير في النظام اللغوي . وكان على رأس هذه الدائرة العالم تروبتسكوى ، الذى وضع علماً جديداً أطلق عليه اسم الفونولوجيا Phonologie وهو يختلف عنه عن علم الأصوات الذى يسلك في العلوم الطبيعية ، أما العلم الجديد فيدرس الأصوات اللغوية من جانبها الوظيفي في علم اللغة ، وبذلك تحولت الدراسة من الجزئيات المفردة المنعزلة عن وظائفها الى النظام والبنية ، وهذا المنهج يضع الوظيفة في المقام الأول أي قبل المادة اللغوية بمفرداتها الصوتية .

وتابع الدكتور حجازى عرضه ، فتحدث عن المنهج الفونولوجي والتحليل البنيوي عند شتروس

الذى حاول لأول مرة في تاريخ العلم أن ينقل منهج التحليل البنيوي الى الدراسات الاجتماعية . وأهم ما يعنى المتخصصين في المأثورات الشعبية أن شتروس قد ركز اهتمامه على العلاقات القائمة بين أجزاء الظاهرة الانسانية المراد بحثها . والتحليل الفونولوجي عند شتروس وتلاميذه يبدأ بدراسة الظواهر اللغوية الواعية (الكلام) ثم يمضى الى البنية غير الواعية الكامنة (اللفة) ، وهو يرفض أخذ المفردات الصوتية المنعزلة كالحروف والكلمات ، ويعتبر أن العلاقات التى تقوم بها هى منطلق التحليل العلمى ، وذلك لكى يستشف النظام اللغوى . وبذلك استطاع شتروس أن ينقل منهج التحليل البنيوي الى بحث الظواهر الأثنولوجية نفسها .

ويتضح لكل باحث الآن أن المنهج التكاملي قد استقر أو كاد في الدراسات الاجتماعية ، وأنه أصبح يستوعب السلوك الانساني ، على اختلاف حوافزه وظواهره وعناصره ، وأن اللفة التى كانت صنو المنطق الصورى عند المتخصصين فيها قد أصبحت مادة أساسية في الدراسات الاجتماعية والنفسية . وفي هذا المنهج نجد علم الفولكلور يتخذ مكانه من العلوم الانسانية بمفهومها الحديث ، وأنه يأخذ منها ويعطيها . ويبقى شيء واحد لا بد أن نلتفت اليه في العالم العربي وهو أن النقد الأدبي والفنى لا يقف ، ولا يمكن أن يقف ، بمعزل عن هذا التقدم ، وأن مدارس التفسير الفولكلورى للآداب والفنون الرفيعة لا تتخلف عن الاتجاهات الأخرى التى تركز على فكرات ومذاهب .

وفي هذا المجال المعن في المعاصرة تبرز شخصية الأصمعي ، وليس في هذا الصنيع ما يستحق التبرير ، ذلك لأن الدراسات الانسانية لا تزال تستمد من الماضى المادة والظاهرة . ولقد جرت العادة أن نحفل بمثل شخصية الأصمعي كلما تحدثنا عن ثقافة البصرة أو بغداد في مطلع العصر العباسي ، أو كلما حاولنا أن نتجه الى الرواة المشاهير ، توثيقاً لنص أو تأكيداً لخبر . وهذه الشخصية تمثل نموذجاً انسانياً ، يحمل في اعطافه ذخيرة الماضى والحاضر معاً ، الى جانب الفطنة اللماحة والخطر السريع ومقتضيات فنون المنادمة ، كما عرفتها تلك العصور .

ويقدم لنا الدكتور أحمد كمال زكي شخصية الأصمعي من وجهة نظر المأثورات الشعبية ، ويركز على فضوله وخفة ظله . وقد بين أنه ظهر أولاً في فترة انتقال بين دولتين مختلفتين ، ونشأ بين عوامل الصراع العصبى والشعوبى ، في بيئة تكتنفها البداوة والزراعة والحضارة جميعاً ، ويلتقى فيها اليا بس بالبحر ، وأنها كانت مسرحاً عجيباً للعادات والتقاليد ، ولقد نزلها الأنباط والفرس والزنج وان عاشوا جميعاً في ظل العرب ، فتلف ما عند أولئك وهؤلاء من روايات وأخبار وقصص .

ومهما يكن من أمر اقتران شخصية الأصمعي بأسطورة العصر الذهبي ، أي بالرشيد في بغداد ، فإن الذى يعنيننا في موضوع المأثورات الشعبية :

أولاً : أن الأصمعي كان مثلاً لا يمكن تغافله لحامل التراث الشعبى ، فليس من المفروض أن يكون حافظاً فحسب ، أو جوالاً أو مقترباً لفن من الفنون الشعبية وبخاصة الانشاد والقصص ، ولكن المهم أن تكون شخصيته من المرونة بحيث تستطيع أن تواجه كل البيئات الثقافية والاجتماعية ، وهو من هذه الناحية يتجاوز الراوية الى العالم القادر على التمييز والانتخاب .

ثانياً : أن الأصمعي كان من الذين يتتبعون التراث الشعبي عند أصحابه أو عند حفاظه ، وكان مع اعتماده على الذاكرة يعرف مكان الرواية أو الخبر أو النص من أصل أكبر . . . كانت هناك معارف تحدد بمفهوم ذلك العصر حدود الجماعات والأجيال والبيئات الثقافية . واقتضاه ذلك أن يكون على خبرة تتيح له القبول أو الرفض ، تطبيقاً لما يعرف من خصائص ومقومات .

ويختلف الدارسون في الحكم على **الأصمعي** ، منهم من يجرحه ، ومنهم من يُعلى من قدره ، ويبدو أن كل فريق إنما يحتكم الى وجهة نظر خاصة به . ومع ذلك **فالأصمعي** عند المتخصصين في المأثورات الشعبية من الشخصيات البارزة ، لأنه لم يقبل أو يرفض في مجال الجمع والرواية على أساس الرفعة أو الاحتقار ، فقد عني بمصادر عن الأحاد العاديين ، سواء كانوا من البدو أو العوام في المدن ، وهذه هي أهميته القصوى ولذلك احتفظ بما يمكن أن يسمى بالنواة لأشكال أدبية قصصية كبيرة ، كانت موجودة في أيامه ، ونمت بعده بفترات غير قصيرة . ونحن نسلم مع ذلك بأن من العسير ، حتى في نسبة الخبر أو الرواية أو النص الاستيثاق من صدورهما عن **الأصمعي** أو في عصره . ويذكر **الدكتور أحمد كمال زكي** أنه « يصعب كثيراً أن نفرق بين ما قام به فعلاً وما نسب إليه ، فالحكايات تختلط بالتاريخ ، والأخبار عنه تشتجر بالواقع وتختلط بما لا يكاد يصدق » . وهو يورد شككه هذا في معرض الاحتكام الى ما رواه **الأصمعي** عن نكبة البرامكة ، وقد عاصرها ، وكان من القريبين منها .

وحدود الصورة لتلك الشخصية هي أن **الأصمعي** ، الذي تتبع الأخبار والروايات والنصوص ، قد أصبح معلماً من معالم التوثيق التاريخي في الذاكرة الشعبية ، ومعظم الملاحم العربية الشعبية تذكر أنها من رواية **الأصمعي** ، كما أنه فرض شخصيته على المؤرخين للثقافة العربية الإسلامية ، مع اعترافهم بما يشوب وقائع ووثائقه من إضافة أو تلفيق . ويقول كاتب المقال أن **الأصمعي** « يستغل الوقائع التاريخية - برغم أنها في عمومها لا تكون موضوعاً محدداً - ويضيف ما يعتقد أنه لا بد أن يحدث ، ويحذف ما كان يود ألا يقع ، وفي الوقت نفسه ينتظر تكوين الموضوع على يد القاص أو القاصين الذين يلونون ذلك الموضوع بألوانهم الخاصة » .

الحرر

★ ★ ★

عبد الحميد لونس

الفولكلور والميثولوجيا

ليس هناك موضوع يحتاج في معالجته الى التدقيق وبذل الجهد ، في تحديد المصطلح والمجال والعلاقة والسياق والوظيفة ، من « الفولكلور والميثولوجيا » . واذا كان مصطلح الفولكلور يعد من المصطلحات الحديثة نسبياً في العلوم الانسانية والدراسات اللغوية والأدبية ، فان مادته تتسم بما في حياة الانسان من محافظة على العناصر الثقافية الموروثة والصالحة ، ومن تطور مستمر يقتضيه التغير الدائم في البيئة المادية والاجتماعية لهذا الكائن الفذ ، بين سائر الكائنات التي تعيش على الأرض . وهذه المادة الفولكلورية ، التي حرص الانسان على أن تكون مساندة لحياته المتغيرة ابداً ، فيها من القديم الموغل في القدم ما يستطيع الباحث أن يستكشفه في يسر ، وفيها من العناصر ، التي طرأ عليها التعديل وربما أدى بها هذا التعديل الى اتخاذ أشكال جديدة وأزياء جديدة ، ما يحتاج في استكشافه الى جهد وتأمل وقدرة على المواجهة والموازنة في آن واحد ، وفيها اضافات محققة الى التراث الروحي والعملية ، أملتھا الظروف الطارئة التي غيرت قوام المجتمع الذي نجمت فيه وعلاقات وحداته وافراده بعضها ببعض . اما الميثولوجيا فهي عريقة من حيث المادة والعلم معا ، وقد جعلها ذلك وثيقة الاتصال بالعناصر الفولكلورية على مدى التاريخ الانساني ، وفي جميع البيئات الثقافية للمجتمعات الانسانية . كما أن زوايا الرصد ، التي نظر منها علماء الميثولوجيا ، قد أعانت على شيء من الادراك للمراحل الدراسية والتقويم لموضوع الفولكلور ومادته ، قبل أن يتفق المتخصصون على هذا المصطلح الاخير في منتصف القرن التاسع عشر .

ولا بد لنا أن نلقى شيئاً من الضوء على هذين المصطلحين: «الفولكلور» و «الميثولوجيا» . والواقع أنهما يتماثلان في دلتهما على المادة والعلم في وقت واحد ، فالفولكلور يدل في أكثر المؤلفات والمجموعات على ما يصدر عن الشعب من ابداع ، وما يمارسه من شعائر ومراسيم ، وما يصدر عنه من عادات وتقاليده ، أو بعبارة أخرى يدل على المادة الشعبية التي أصبحت موضوعاً لعلم قائم برأسه هو علم الفولكلور ، الذي كاد يصبح له مجال محدد ، ومنهج متفق عليه ، ومصطلحات على شيء من الدقة ، وهو مع استقلاله فرع مهم من فروع العلوم الانسانية ، يتبادل وإياها النتائج والأحكام ، ويفيد منها كما تفيد في مجال البحث والتمييز والتصنيف والعرض . وهكذا يدل مصطلح الفولكلور على العلم من ناحية ، وعلى مادة العلم من ناحية أخرى ، وإن رأى بعض الباحثين أن من الضروري استخدام مصطلح آخر مشتق من الفولكلور ، لكي يدل على العلم فحسب ، وهذا المصطلح هو Folkloristics (١) ، والعالم المتخصص في هذا الفرع من فروع الدراسات الانسانية هو : Folkloristicist ووضع هذان المصطلحان على نسق المصطلحات المتفرعة عن الفلسفة من قديم مثل Ethics و Aesthetics ، للدلالة على الاخلاق والجماليات ، بيد أن المصطلح الخاص بعلم الفولكلور لم يلق الرواج أو القبول ، فانحصر في بيئة ضيقة وفترة محددة من الزمان ، وغلب مصطلح الفولكلور للدلالة على العلم والمادة المدروسة في آن واحد . . . ومصطلح الميثولوجيا يدل على معنيين متميزين وواضحين : **أولهما** العلم الذي يبحث في الاسطورة أو الأساطير ، وقد أصبح من المتفق عليه في البيئات العلمية العربية أن نستخدم كلمة اسطورة كمقابل للمصطلح الغربي Myth ، وهذه الدلالة على العلم ترجمة حرفية للكلمة . **وثانيهما** الدلالة على مجموعات الأساطير الكبرى والمتميزة في التاريخ الانساني أو بين الشعوب المختلفة ، كأن يقال الميثولوجيا البابلية والآشورية . . الميثولوجيا المصرية القديمة . . الميثولوجيا اليونانية والرومانية . . الميثولوجيا الافريقية . . الخ . ويحتاج الدارس العربي الى أن يتعرف دائماً ، وهو يراجع التأليف والمصنفات غير العربية ، على القرائن التي ترجح مدلولاً على آخر ، الى جانب المدرسة أو المنهج الذي يصدر عنه المؤلف أو الجامع في عرضه ودراسته جميعاً .

وهذه العلاقة الوثيقة بين الفولكلور والميثولوجيا ، من حيث المادة أو من حيث العلم ، قد أملت على المتخصصين في مختلف العلوم الانسانية أن يعتمدوا على هذين المجالين اعتماداً كبيراً . والذي يهمنا في هذا البحث هو أن العالم الذي يريد أن يتخصص في الفولكلور يجب عليه أن يكون من الدارسين الثقات للأساطير ، ومن الملمين بتاريخ علم الأساطير ومدارسه المختلفة ، وأن يتنكب عن المبالغة في الاجتهاد والتأويل ، وأن يتذكر على الدوام أن الفولكلور قد أصبح الآن علماً قائماً برأسه ، وأنه يعتمد ، الى أقصى حد ممكن ، على الملاحظة الواقعية والعمل الميداني ، وأن الجزئي والمحلي في ملاحظاته هو الأولى بالعناية من التجريد والمطلق في الأحكام المعتمدة على المنطق الصوري فحسب . . . لا بد لدارس الفولكلور من أن يكون دارساً للميثولوجيا في الوقت نفسه ، وأن يكون اهتمامه بالأساطير ، في موادها القديمة أو المتطورة أو المستحدثة ، لا يقل عن اهتمامه بالعناصر الفولكلورية ، على اختلاف أشكالها ومضامينها ووظائفها .

(١) يورى سوكولوف : الفولكلور ، قضاياها وتاريخها ، ترجمة حلمي شعراوي وعبد الحميد حواس ، طبعة القاهرة سنة ١٩٧١ ، ص ١٧ .

والميثولوجيا - كما سبق أن ذكرنا - علم قديم موغل في القدم أو لعل مادة هذا العلم ، بالمفهوم الحديث لمصطلح العلم ، هي المصدر الأول والأقدم لجميع المعارف والخبرات الإنسانية . وما من باحث في تاريخ الفكر الإنساني أو الفن الإنساني إلا سجل هذه الحقيقة ، وهي أن الأسطورة ، بقوامها المتكامل المستوعب للكلمة والحركة والإشارة وتشكيل المادة ، هي جماع التفكير والتعبير عن الإنسان في مراحل البدايات والقديمة . وليس من غرضنا أن نؤرخ لهذا العلم ، وحسبنا أن نشير إلى المقومات الأساسية ، التي اتسم بها العلم بالأساطير في العصور والبيئات الثقافية المشهورة . ومن الضروري أن نثبت ملاحظة أو تحفظاً ، فكلمة أسطورة ، وهي محاولة لترجمة كلمة Mythos اليونانية ، قد استعملها غير المتخصصين للدلالة على كل شيء يناقض الواقع ، أو بتعبير أوضح « ما لا وجود له في عالم الواقع » . ويغلب على الظن أن هذا الاستعمال قد دفع إليه المجتهدون الذين حاولوا ترجمة المصطلحات الغربية ، كما تشيع على أقلام الأدباء في إنجلترا وفرنسا خاصة . ومن المسلم به أن الأدباء الإنجليز والفرنسي كانوا يخضعون في القرن الماضي لموجة رومانسية عاتية ، جعلت الأدباء يجنحون إلى الاستعارة من الأساطير القديمة ، وتحميل بعض العناصر الأسطورية مالم تقصد إليه من الدلالات والرموز ، ولذلك رأينا كلمة Myth كثيراً ما كانت تدل في اللغتين الإنجليزية والفرنسية في القرن الماضي على ما يناقض الواقع . ومما عمق هذا الاستعمال في استخدام الترجمة العربية « أسطورة » ، للدلالة على ما يناقض الواقع ، أن « أساطير الأولين » تدل على معتقدات المشركين قبل ظهور الديانات السماوية .

والراجع أن هذا المفهوم ، الذي جعل الأسطورة مناقضة للواقع ، جد قديم ، فقد اعترض بعض فلاسفة الإغريق على ما رواه الشاعر « هوميروس » في الإلياذة والأوديسا من خوارق الأعمال المنسوبة للآلهة والأبطال ، واعتبروها هائول خيال ووهم لا علاقة له بعالم الواقع على الإطلاق . وأبى « ائروثوفون » أن يقتنع بخلود الآلهة الذي قال به هوميروس وهزود . واعترض هذا الفيلسوف بصفة خاصة على تشبيه الآلهة بالناس ، واحتج بأنه لو أتيح للخيل والأنعام والوحوش القدرة على الرسم ، لصورت الآلهة على مثالها ! . والمعنى المستخلص من هذا الرأي أن الخيال الإنساني ، مهما كانت قدرته وطاقته ، لا يستطيع أن يخرج عن عالم الواقع ، وأنه في الوقت نفسه أعجز من أن ينفصل عن الذات الإنسانية إلى موضوعية خالصة .

ولقد ظلت الأساطير ، مع ذلك ، تستحوذ على اهتمام الصفوة من المفكرين في جميع أنحاء العالم ، الذي خضع في تفكيره وتعبيره لمؤثرات هيلينية . وشرع المعنيون بها يفتشون عما تنطوي عليه ، في تصورهم ، من دلالات خفية ، ورأى بعضهم أن أسماء الآلهة في أساطير هوميروس إنما تدل على الملكات الإنسانية أو العناصر الطبيعية . كما رأى فريق آخر من المفكرين أن هذه الأساطير عبارة عن مجموعة من الرموز والمجازات لمعان وقوى ومثل ، ولم تعد الآلهة عند أولئك وهؤلاء سوى التشخيص لمبادئ أخلاقية ونواميس طبيعية . وظل اتجاه آخر يحتكم إلى العقل في تفسير الأساطير ويذهب أصحابه إلى أن الآلهة كانت في أصلها طائفة من الملوك بلغوا من القوة والتأثير شأواً عظيماً جعل الناس يتجاوزون بهم عالم الواقع إلى عالم الخوارق ، ثم يؤلهونهم ، ولهذا الاتجاه أهميته إذ أخرج الأساطير من عالم الوهم والخيال ومجرد الرمز شبه الفني إلى عالم الواقع ، ذلك لأنه جعل للأساطير واقعاً تاريخياً ، ولعل الأصح أن يقال : أن الأساطير قد أصبحت لها ، بفضل هذا الاتجاه ، واقع فيما قبل التاريخ . وأخذت الأساطير ، منذ ذاك ، تمثل الذاكرة الإنسانية عندما تستدعي مرحلة بلغ من بعدها في الزمان أن اكتنفها الغموض من كل جانب . وأعان

ذلك الخيال على تصوير الملوك تصويراً خارقاً في عصور سحيقة غلبت عليها البداوة . وينسب هذا الرأي **يوهيميروس Euhemerus** الذي مات في أوائل القرن الرابع قبل الميلاد ، أذ صنف قصة خيالية في صورة رحلة فلسفية ، تعرف باسم التاريخ المقدس Hyera anagraphe ، وقد حاول فيها أن يثبت أن كل الأساطير القديمة عبارة عن أحداث تاريخية حقيقية ، وأوضح أن الآلهة لم تكن في الأصل سوى كائنات إنسانية أثبتت امتيازها ، فما كان من الناس إلا أن عبدوها بعد موتها . واشتهر هذا المذهب باسم اليوهيميرية Euhemerism . ويستطيع الباحث أن يقرر أن دراسة الأسطورة بالمنهج العلمي إنما بدأت على يد **كارل أوتفريد مولر Karl Otfried Muller** في كتابه « مقدمة في دراسة الأسطورة » الذي صدر عام ١٨٢٥ ، بيد أن المباحث الجادة عن الأسطورة لم تنل حظها من الذبوع إلا بفضل **ماكس مولر Max Muller** في النصف الثاني من القرن التاسع عشر ، وله مصنفات في علم الأساطير المقارن . وهو يذهب إلى أن الأسطورة إنما نشأت نتيجة قصور في اللغة ، مما يؤدي إلى أن يكون للشئ الواحد أسماء متعددة ، كما أن الاسم الواحد كثيراً ما يطلق على أشياء مختلفة . . . وكان من نتيجة هذا التصور أن خلط الناس بين الأسماء ، ومالوا إلى الاعتقاد بأن الآلهة المتعددة ليست التصورات مختلفة لاله واحد ، وجنحوا كذلك إلى تصور الاله الواحد على هيئات متعددة . ثم إن استعمال المقاطع الأخيرة الدالة على الجنس ، تذكيراً وتأنيساً ، يؤكد تشخيص الآلهة . ويرى **موالر** أن الآريين أنشأوا مجامع آلهتهم حول الشمس والقمر والسماء . وانتقد **أندرو لانج Andrew Lang** هذا المنهج الأسطوري ، الذي يتركز حول الشمس في تفسير الأساطير ، وأكد أن الأساطير لم تنشأ عن قصور في اللغة ، ولكنها نشأت عن تشخيص العناصر الكونية ، وهو يرى أن النزوع إلى التشخيص مرحلة من مراحل الفكر ، تتسم بالتجسيم واسباغ الحياة على المحسوسات والكائنات والظواهر . واستند **أندرو لانج** في نقده لنظرية مولر إلى المواد التي يعالجها « علم الإنسان » ، وكان حديث الظهور وقتذاك ، وكان جل اعتماده على رأي **تيلور E. B. Tylor** الذي يتلخص في أن الاعتقاد بوجود الروح في كل شيء كان بمثابة المرحلة الأولى من مراحل الدين . وفي أوائل القرن العشرين أحيوا المفكرون الألمان المذهب الذي يفسر الأساطير بأنها أصداء الظواهر السماوية بصفة عامة ، وحركات الشمس والقمر بصفة خاصة . أما المدرسة الأنثروبولوجية الإنجليزية وعلى رأسها **السير جيمس فريزر Sir James Frazer** و **جين هاريسون** فقد حاولت أن تفسر أساطير الشرق الأدنى وبلاد اليونان بمصطلحات الطقوس والسحر . ويرى **فريزر** أن دورة النماء والدبول هي التي أبدعت صورة الاله المختبر واسطوره . وهذا هو تفسيره للأساطير التي تدور حول **أدونيس وآتيس واويزريس** . ويذهب بعض المتخصصين المحدثين في الأساطير إلى أن الطقوس أسبق من الأسطورة في الظهور ، وتعد الأسطورة عند أصحاب هذا المذهب ، تفسيراً تمثيلاً للطقوس . ويكاد العلماء يجمعون الآن على وجود رابطة وثيقة بين الأساطير والطقوس . وأثبتت الدراسات العلمية لحياة الجماعات البدائية أن الأسطورة عند الإنسان البدائي إنما تعنى حكاية واقعية ، لها مكانها الممتاز في حياته لسببين : **أولهما** : قداسة الأسطورة عند الإنسان البدائي . **وثانيهما** : أن لها هدفاً عظيماً في تصوره (٢) . ويقول **برونسلاف مالينوفسكي Bronislaw Malinowski** أن الأسطورة

إذا درست وهي حية فعالة . . فسوف يتضح أنها ليست تفسيراً تمليه الفائدة العلمية، وإنما هي أحياء قصصى لواقع فطرى، يترى استجابة لنزغات دينية عميقة وميول أخلاقية وارتباطات اجتماعية، بل لتحقيق حاجات عملية، فالأسطورة تقوم من الثقافة البدائية بوظيفة لا غناء عنها، فهي تعبر عن العقيدة وتذكّنها وتقننها، وتصون الأخلاق وتدعمها، وتبرهن على كفاءة الطقوس، وتنظم قواعد عملية لهداية الإنسان . والأسطورة بهذا المعنى عنصر حيوى فى الحضارة الإنسانية . وهي ليست سمرأ يقوم بتزجية الفراغ فحسب، ولكنها قوة فعالة تستلزم جهداً مضنياً . . أنها ليست تفسيراً ذهنياً ولا تصويراً فنياً، ولكنها ميثاق عملى للعقيدة البدائية والحكمة الأخلاقية . . وهذه الحكايات، عند المعتقدين فيها، تقرير لواقع فطرى، لا يزال يتحكم فى حياة الناس وأقدارهم وأعمالهم فى عصرنا الحاضر، ومعرفتها تمد الإنسان بالحافز على النهوض بالأعباء التي تملئها الطقوس والفضائل، كما تزوده بالارشادات التي توضح له طريقة أدائها (٢) .

ومن العسير أن نضع تعريفاً للأسطورة يجمع عليه العلماء المتخصصون، ذلك لأن الأسطورة واقع ثقافى معن فى التعقيد، تختلف حوله وجهات النظر . وحسبنا أن نورد هذا الوصف الذى يتسم بالشمول، وهو أن الأسطورة تروى تاريخاً مقدساً، وتسرد حدثاً وقع فى عصور ممعنة فى القدم، عصور خرافية تستوعب بداية الخليقة (٤) . أو بعبارة أخرى الأسطورة تحكى بوساطة أعمال كائنات خارقة، كيف برزت إلى الوجود حقيقة واقعة . . قد تكون كل الحقيقة أو كل الواقع مثل الكون أو العالم . . وقد تكون جانباً من الحقيقة مثل جزيرة من الجزر أو فصيلة من النبات، أو ضرب من السلوك الإنسانى أو منظمة اجتماعية . . والأسطورة بهذا المعنى قصة « وجود ما »، فهي تروى كيف نشأ هذا الشيء أو ذاك . وهي ترتبط بالواقع فى ألياته، وإبطالها كائنات خارقة، ويعرفون بما حققوا فى عصور التكوين .

ولم يعد من الصعب تمييز الأسطورة عن غيرها، ذلك لأن الأولى تتركز حول تصور الواقع، وإن كان تصوراً خارقاً، وتقترب دائماً بالطقوس التي تمثلها . وإذا أردنا أن نحدد مجال الأسطورة، فإننا نشير إلى أنها حكاية إله أو شبه إله أو كائن خارق، تفسر بمنطق الإنسان البدائي ظواهر الحياة والطبيعة والكون والنظام الاجتماعى وأوليات المعرفة . وهي تنزع فى تفسيرها إلى التشخيص والتمثيل والتجسيم، وتناهى بجانبها من التعليل والتحليل، وتستوعب الكلمة والحركة والإشارة والإيقاع، وقد تستوعب تشكيل المادة. وهي عند الإنسان البدائي عقيدة لها طقوسها، فإذا ما تعرض المجتمع الذى تتفاعل معه الأسطورة، لعوامل التغير تطورت الأسطورة بتطوره . وقد تبددت تحت وطأة عناصر ثقافية أقوى، فتفرط عقدتها، وتنحدر إلى سفح الكيان الاجتماعى، أو ترسب فى اللا شعور وتظل على الحالين عقيدة أو ضرباً من ضروب السحر، أو ممارسة غير مفقولة أو شعيرة اجتماعية . .

وكثيراً ما تتحول إلى محاور رئيسية، تعاد صياغتها فى حكايات شعبية . والأسطورة تعد مادة للعلم المتخصص فى دراساتها وهو علم الأساطير أو « الميثولوجيا ». وهذا العلم إنما يعنى بها عند بعض المتخصصين، وهي حية فعالة، تقوم على العقيدة والشعيرة والشكل التمثيلى،

(٢) Bronislaw Malinowski, Myth in Primitive Psychology, London 1926, P. 21.

(٤) An introduction to Mythology, Lewis Spence, London 1931, PP. 158.

فاذا تحولت الى عقيدة ثانوية ، أو ارتبطت بالشعائر الاجتماعية ، أو أصبحت حكاية شعبية ، فانها تخرج من اطار علم الأساطير ، وتصبح مادة رئيسية من مواد علم الفولكلور أو الماثورات الشعبية .

وليس من شك في أن دراسة العقائد والشعائر القديمة والبدائية وبقاياها وأصدائها ، كما تبدو في ممارسات الآحاد العاديين ، أسبق من الفترة (١٨٤٦) التي ظهر فيها الى الوجود مصطلح فولكلور Folklore ، على يد العالم الانجليزى **وليم جون تومز** William John Thoms ، ذلك لأن ظهور القوميات من ناحية ، وانتشار مبادئ الديمقراطية الليبرالية من ناحية أخرى ، قد ضاعف الاهتمام بما يصدر عن العامة أو جماهير الشعوب من تعبير وسلوك . واذا كانت الوظيفة تخلق العضو ، كما يقول البيولوجيون ، فان ظهور هذا المصطلح وانتشاره بين الأوساط العلمية أولاً ، وبين سائر الكتاب والادباء ثانياً ، يؤكد قوة الحاجة الى مصطلح جديد ، يكافئ المفهوم الجديد للتعبير والممارسات الشعبية ، فظهر مصطلح الفولكلور ليحل محل مصطلح آخر ، كان قد شاع استعماله بين المؤرخين خاصة ، وهو « **العادات الشعبية أو الدارجة** » Poplular antiquities . ومن الواضح أن علماء الآثار كانوا ، بفضل التقدم في الدراسات الانسانية على اختلاف فروعها ، قد أحسوا بأن النقوش والكتابات والأدوات لا تحكى تفاصيل الحياة الانسانية في الماضى البعيد أو القريب ، ولا بد من التفتيش عن وثائق أخرى ، تلقى الأضواء على تفاصيل العناصر الثقافية والحضارة لهذا المجتمع أو ذاك ، في مرحلة محددة من تاريخه . واهتدوا آخر الأمر الى أن التعبيرات والممارسات الشعبية تحمل في أطوائها من بقايا العصور الماضية ورواسبها ، في تصورهم ، ما يميظ الشام عن الفاض أو الناقص أو المجمل في الآثار المادية القديمة ، ولذلك استخدموا مصطلح « **العادات الشعبية أو الدارجة** » ، ولكنهم فطنوا الى أن هذا المصطلح لا يفي بالفرض المقصود . ولما نحت العالم الأثرى الانجليزى مصطلحه « **الفولكلور** » وجد استجابة مباشرة لاستخدامه . والحق أن بعض العلماء في الدول الأوروبية قد ترددوا فترة طويلة من الزمن في استعمال المصطلح الجديد ، وآثروا عليه مصطلحات أخرى من لغاتهم كما حدث في ألمانيا وفرنسا وإيطاليا وغيرها .

وظل العلماء المتخصصون في التعبيرات والممارسات الشعبية يتشبهون بأن الفولكلور « **علم تاريخي** » ، مهمته استكمال الصورة الثقافية والحضارية لماضى شعب من الشعوب ، وأسسوا على هذا النظر مجال الفولكلور : أولاً على أنه علم من العلوم التاريخية بخاصة ، لأنه يلقى الضوء على ماضى الإنسان ، وثانياً لأنه يعمل على تحقيق هذا الهدف ، لا بالتأمل النظرى واستدلال المنطق الصورى ، ولكن بالاعتماد على الملاحظة الواقعية والاستقراء العلمى . وأصبحت مهمة الفولكلور ، عند هؤلاء العلماء ، هى استكمال تصور القوام الروحى للإنسان ، لا بالاعتماد على المشهور من آثار الشعراء والادباء والفنانين والمفكرين ، بل بما تمثله أصوات الجماهير ، التي تتسم بال عفوية والارتجال وعدم المبالغة في الدقة والوضوح والصقل . وظل مصطلح الفولكلور ، منذ منتصف القرن الماضى يدل على معنيين كما أوضحنا من قبل - هما :

١ - جماع الروايات غير المدونة لجماهير الشعوب ، كما تبدو في الإبداع الدارج والعادات والتقاليد والمعتقدات والسحر والشعائر .

٢ - العلم الذى يعمل على دراسة هذه المواد الشعبية ، باعتبارها وثائق حضارية وثقافية أصيلة ، لا تقل في أهميتها ودلالاتها عن الكتابات والنقوش وسائر الآثار والعاديات القديمة (٥) .

وليس معنى ذلك أن المهمة التاريخية لعلم الفولكلور تنأى بالمتخصصين فيه عن النقوش والمدونات ، ولكن المعنى أنه يستهدف الكشف عن سلوك الآحاد العاديين ، وما ينطوى عليه من دلالات على الماضى البعيد أو القريب ، ومن أجل هذا اعتمد المتخصصون فى الفولكلور ، فى تلك المرحلة من تاريخ هذا العلم ، على الوثائق التى لها قيمة تاريخية الى حد ما ، ولم يفهم أن يفتشوا فى الحوليات ودواوين الشعراء ، والقوانين . . الخ . لينتخبوا منها ما يعكس مناهج تفكير الجماهير وتعبيرهم وسلوكهم ، التى تقابل أساليب الادباء والفنانين والعلماء فى التفكير والتعبير والسلوك أيضاً . بيد أن جل اعتماد الفولكلوريين فى الواقع ينصب على ما جمعه المتخصصون والمشفوفون بالمواد الشعبية ، فى أواخر القرن الماضى وأوائل هذا القرن . وعلم الفولكلور يفيد فى تفسير وثائقه ومواده وتقييمها من منهج الدراسة المقارنة (٦) .

ولقد واجه الدراسون ، منذ اللحظة الاولى ، ظاهرة لها تأثيرها على الدراسة ، وهى وضوح التفريق بين روايات أدبية وفنية ، اصطلاح المتعلمون على وصفها بالرفيعة أو المعتبرة من ناحية ، وبين روايات شعبية أو دارجة ، عفوية أو شفاهية فى معظم الأحيان ، من ناحية أخرى . وهذه الظاهرة تبدو واضحة فى المجتمعات التى حققت قدراً من الحضارة . أما المجتمعات التى لا تزال تعيش فى مرحلة ثقافية متخلفة ، أو لا تزال فى طور البداوة ، فإن ظاهرة وجود مستويين للثقافة ، ينعكسان على مناهج التفكير وأساليب التعبير وضروب السلوك ، لا تكاد تظهر . ومن الشواهد على ذلك بعض المجتمعات المنعزلة على تخوم الحضارة فى أمريكا ، والأقوام الذين لا يزالون يعتمدون فى معاشهم على التجوال والتنقل مثل الأعراب الضاريين فى الصحراء ، والجماعات التى تعرف باسم الفجر . كما أن مراحل البداوة التى سبقت الحضارات لم تعرف التدوين أو التسجيل أو الانفصام بين رسمى وشعبي . . بين رفيع ودارج . والباحثون يسجلون دائماً التحول ، من الروايات والتعابير العفوية أو المحفوظة فى صدور الناس ، الى التدوين . ومؤرخو الأدب العربى يشيرون الى عصر الرواية الذى بلغ أوجه فى القرن الثانى الهجرى (الثامن الميلادى) على أيدي أعلام ، اشتهروا بالحفظ والرواية والتدوين ، من أمثال **أبى عبيدة والإصمعي** و**إحماد** وأضرابهم . ومن العسير على الباحث أن يقول أن للجماعات البدائية والبدوية « فولكلور » ، أو أن ما صدر عنها فى تلك المراحل الثقافية من وثائق ومواد من اختصاص عالم الفولكلور ، إذ الواقع أنها مهمة العلماء المتخصصين فى الاثنولوجيا . ومع ذلك فإن العلاقة حميمة جداً بين الفولكلور والاثنولوجيا ، وهما يتبادلان المواد والأحكام ، ويستعير أحدهما من الآخر بعض المصطلحات والظواهر .

ولما كانت الأساطير قد أمدت الدراسات الإنسانية على اختلاف فروعها بالكثير من الظواهر والعناصر والمواد ، فإن الفولكلور يُعد ، عند بعض العلماء منشعباً عن الميثولوجيا ومكملاً لها ، ويُعد عند غيرهم منشعباً عن الاثنولوجيا أو مكملاً لها . والفولكلور على الحالين قد أصبح فرعاً من العلوم

Standard Dictionary of Foklore . . , Funk & Wagnalls New York 1949.

(٥)

انظر التعريفات بمادة « فولكلور » ، ص ٣٩٨ وما بعدها .

(٦) المصدر السابق ، الموضع نفسه .

الانسانية ، يرتبط بعلم اللغة العام وبالدراسات الأدبية ارتباطه بعلم الانسان او الانثروبولوجيا وعلم النفس . وهذه العلوم تتكامل فيما بينها ، وتخضع الآن للمنهج العلمى القائم على المواجهة الواقعية والملاحظة المباشرة ، بل والتجربة العملية أيضاً . ولكن التقدم الذى أحرزته بخاصة علوم الآثار وما قبل التاريخ والسلالات والانثروبولوجيا الثقافية قد أعان على استقلال الفولكلور وعلو شأنه . ومن الحقائق المستقرة فى كثير من الأوساط العلمية استقرار البديهيات ، وأن جميع الحضارات قد نشأت ، كمعلم من معالم التحول ، من الهمجية أو البدائية أو البداوة ، فيما يعرف بمرحلة ما قبل التاريخ ، وأن الوثائق والآثار التى استطاع العلماء أن يكتشفوها ، وإن يردوها الى هذه المرحلة ، تنطوى فى معظم الأحيان على معتقدات وعادات ظلت حية ، على الرغم من بعد الزمن بها وتقادم العهد عليها ، مؤثرة فى سلوك الجماهير والآحاد العاديين فى العصر الحديث . . وهذه المعتقدات والممارسات والتعابير من وثائق الفولكلوريين ، ما زالت حية فعالة فى حياة الأفراد والجماهير . وإذا كان بعض أصحاب الجباه العريضة قد ارتفعت أصواتهم بالاعتراض على الاهتمام بالتراث الشعبى بصفة عامة ، وبالتعابير والمعارف الشعبية بصفة خاصة ، فان ذلك لا يمكن أن يقلل من أهمية المادة الفولكلورية وعلم الفولكلور ، ذلك لأن واقع الدراسة قد أثبت أن الوثائق التاريخية وروائع الآداب والفنون المعتبرة لا يمكن أن تفهم على وجهها الصحيح أو الكامل الا بالاعتماد على الفولكلور . وهذا ما فطن اليه المتخصصون فى الآداب الكلاسية ، فان الكثير من العادات والطقوس التى أوردها الشاعر اليوناني القديم **هومروس** فى الإلياذة أو الأوديسا ، أو تلك التى وصفها الشاعر الرومانى **فرجيل** فى الإنيادة ، لا تزال موجودة ومؤثرة فى حياة الأفراد والجماعات الى الآن (٧) . ومن المفيد فى هذا المقام أن يقدم الباحث شاهداً من الأدب العربى القديم أيضاً لتأكيد هذه الظاهرة ، وهذا الشاهد مستخلص من معلقة **امرئ القيس** المشهورة ، بل أنه الشطر الأول من البيت الأول فى هذه المعلقة وهو « قفا نيك من ذكرى حبيب ومنزل » ، فان استخدام الشاعر لصيغة المثنى إنما يدل على عادة لا تزال مرعية فى البداوة والريف عندنا ، وهى أن الفرد عندما يهم بعمل له خطورته ومكانته فى حياته وحياة عشيرته ، يصطحب اثنين من رفاقه على سمته وهيئته ، وكان ذلك فى الجاهلية تضليلاً للأرواح الشريرة ، حتى لا تصيب هذا الفرد بأذى . ولقد ظل ايثار صيغة المثنى متداولاً بين الشعراء الى أوائل النهضة الأدبية فى العصر الحديث ، وأصبح بذلك أقرب ما يكون الى تقليد من التقاليد الفنية المرعية من الشعراء المبرزين مثل **أحمد شوقي** الذى يقول « خلى اهبطا الوادى وميلاً . . . الخ » ، وهو يصور تأهبه لزيارة الآثار المصرية القديمة (٨) ، ومن أجل ذلك ارتبط علم الفولكلور ، لا بالدراسات اللغوية فحسب ، ولكن بنقد النصوص الأدبية أيضاً ، وان كانت علاقته بهذه المباحث أقل من علاقته بالعلوم الانسانية الأخرى .

وان العروة الوثيقة بين الفولكلور والميثولوجيا قد جعلت الأول يعد ، فى نظر بعض المتحجسين للفولكلوريات ، ممهداً للعلوم الطبيعية الحديثة ، التطبيقية والبحثية على السواء . ويصدق هذا

(٧) المصدر السابق ، الموضع نفسه .

(٨) محاضرة فى الأدب الشعبى للدكتور عبد الحميد يونس ، مطبعة جامعة القاهرة سنة ١٩٦٠ ، ص ٨ .

بخاصة على السحر الذي عدّه السير جيمس فريزر الصورة السابقة لتلك العلوم . ولا يزال هناك من يشك في هذه الأصرة المدعاة للفولكلور . أما الطب الشعبي فليس هناك من يشك في أنه المهد الطبيعى للطب الحديث ، ذلك لأن الكثير من التشخيص الشعبي للعلل والأمراض ، والوصفات الشعبية لعلاجها ، إنما هو ثمرة ملاحظة دقيقة وتجربة صحيحة ، مهما كانت فطرية أو أولية أو ساذجة .

وأهم منطقة يلتقى فيها الفولكلور بالميثولوجيا هي السير الشعبية لأنها ، وهى باب من أبواب الأدب الشعبي ، تستمد قرائن متعددة من الملاحظات الواقعية ، التى يسجلها علم النفس بصفة عامة ، والعلاجى منه بصفة خاصة . وهذا ينطبق على قراءة المستقبل وتفسير الأحلام والحاسة السادسة والتوقع غير المعقول والجلء البصرى والتليبائى الخ .

وإذا كنا قد أشرنا الى وجود ضربين من الرواية ، أحدهما شعبى والآخر رسمى ، فإن ذلك لا يعنى أنهما يسيران جنباً الى جنب ، وكأنهما الخطان المتوازيان ، اللذان لا يلتقيان مهما امتدا ، فالواقع أن العكس هو الصحيح ، فانهما يتبادلان التأثير والتأثر . ما أكثر المواد الفولكلورية التى ينقلها أو يرددها أو يستلهمها الشعراء والكتاب المعروفون ، وما أكثر المعارف العلمية والشواهد الأدبية التى تجد لها مكاناً فى الذاكرة الشعبية ، التى يرددها ، أو يستشهد بها ، أو يفيد منها ، الآحاد العاديون من جماهير الشعب . وأدت هذه الظاهرة الى جدل بين العلماء فهناك اتجاه تزعمه **هانز نومان** Hans Nauman يذهب الى أن الشعب لا يبدع شيئاً جديداً ، وإنما يعيد صياغة شيء موجود أبدعه أفراد متميزون . وعلى هذا فإن الأزياء الشعبية والرقصات الشعبية عند الفلاحين الأوروبيين إنما هى أزياء قديمة كانت شائعة بين النبلاء فى مرحلة سابقة ، ورقصات كان يمارسها الفرسان والسيدات من عليه القوم (٩) . أما الاتجاه الذى تزعمه **هردر** J. G. Herder و**الأخوان جريم** Grimm فقد ذهب الى أن الشعب قادر على الإبداع ، وأنه هو الذى وضع الأسس التى جعلت الشعراء والأدباء والفنانين يبدعون الآداب والفنون الرفيعة ، التى تتسم بالطابع الذاتى لمبدعيها .

والحق أن الأخذ والعطاء بين الجماعات البدوية والبيئات الحضارية موصول على مدى التاريخ ، تؤكد الملاحظات والنصوص ، كما أن تبادل التأثير والتأثر بين مختلف الطبقات فى المجتمع الواحد ، لم يعد موضوع جدل أو انكار ، ذلك لأنه قد أصبح من الواضح أن المواد الفولكلورية تهبط من قمة الهرم الاجتماعى الى سفحه ، كما تصعد من السفح الى القمة ، يضاف الى هذا كله أن الإنسان مهما كانت طبقته ، يختزن فى ذاكرته ، ويحتفظ فى أطواء نفسه بالكثير من العناصر الفولكلورية ، التى تؤثر فى سلوكه العادى فى حياته اليومية ، والتى تظهر بشكل أقوى فى فترات التوتر النفسى أو العصبي . ولسنا فى حاجة الآن الى الوقوف عند ما شاع بين البيولوجيين من القول بنظرية الاسترجاع ، التى كانت تعنى أن الكائنات الحية تحتفظ فى جسمها وسلوكها بما يدل على مرحلة أو أكثر من مراحل التطور السابقة ، وكانوا يستدلون على هذا القول بما يوجد فى الأجسام من ندبة اثرية لا وظيفة لها ، ويذهبون الى أنها فقدت وظيفتها ، وظلت مع ذلك دليلاً على مرحلة

كانت فيها تؤدي ما وجدت من أجله . وانسحب هذا النظر على الدراسات الانسانية بصفة عامة ، وعلى الفولكلور والميثولوجيا بصفة خاصة . ومهما يكن من أمر المبالغة في هذا القول وما اليه ، فان الظواهر لا تزال ترجح اختبار الكائن الحي لتراثه ، وبقاء بعض العناصر موجوداً ، وان فقد وظيفته ، وفي هذه الحالة يوشك أن ينقرض ، الا اذا اصاب من التعديل والتحويل ما يجعله قادراً على أداء وظيفة جديدة . ومن هنا التحم الفولكلور والميثولوجيا في مرحلة سابقة من مراحل العلم ، وظهرت المدرسة الميثولوجية ، التي عنيت بالمواد الفولكلورية ، وميزت الظواهر الاسطورية في تلك المواد ، وشرحت الوظائف السابقة ، وكانت تقوم بها ، وهي حلقة رئيسية أو ثانوية من حلقات عقيدة اسطورية ، تحققها شعائر وطقوس ، قد تحولت عن وظائفها السابقة الى وظائف جديدة ، فانفردت عقدتها وانتشرت ، واتخذت صور العقائد الثانوية والممارسات السحرية والمراسيم الاجتماعية والحكايات الشعبية وما الى هذا بسبيل .

والفولكلور في هذا الجيل قد اتسع مجاله ، ولم يعد محصوراً في البقايا والرواسب ، وتجاوز الهدف التاريخي ، الذي يبحث عما يكمل صورة الماضي البعيد أو القريب ، وأصبح يستهدف دراسة الانسان ، من حيث هو انسان في بيئته وعصره ، مفيداً من العلوم الانسانية الاخرى ، ومزوداً اياها بالملاحظات والوثائق والأحكام . واتسعت دائرة علم الفولكلور ، فشملت الجماعات الثابتة ، كالامة والطبقة وأصحاب مهنة بعينها ، والجماعات المؤقتة ، كالانضواء في هذه المرحلة أو تلك من مراحل التعليم . . وأصبحت هناك فروع متنوعة لعلم الفولكلور ، تختلف باختلاف زاوية الرصد ، وباختلاف طبيعة الجماعة . . . هناك - على سبيل المثال - الفولكلور الخاص بالمهن . . الفولكلور الخاص بالجامعات التي لها تقاليد ومراسيم وتعبير ورموز . . . الخ .

والانسان المعاصر ، مهما يكن حظه من العلم ، يُعد موضوعاً من موضوعات هذا المجال المتسع من مجالات المعرفة الانسانية ، بيد أن العلاقة الحميمة بين الفولكلور والميثولوجيا لا تزال على شيء من القوة ، لأن العلم الأخير يرتبط بالعقائد والشعائر والممارسات القديمة الموهلة في القدم ، والتي لا تزال نظائرها موجودة ، تقوم بوظائفها الاسطورية عند بعض الشعوب المعاصرة ، وفي بعض البيئات الثقافية في عصرنا الحاضر . ومع أننا قد استطعنا ، بفضل العلم والتكنولوجيا ، أن نخرج من جاذبية الأرض ، وأن نهبط على القمر ، وأن نعمل للوصول الى المريخ والزهرة وغيرهما من الكواكب في مجموعتنا الشمسية ، فان المعتقدات القديمة ، التي صاغها الانسان حول الشمس والقمر وسائر الكواكب وحول السماء والأرض وبقية الظواهر الكونية ، وحول حياته وحياة الكائنات المفيدة والضارة ، لا تزال تعمر النفوس ، وتؤثر في العقول وتحكم ضروب السلوك ، كما أن الكثير من التعبيرات والأفكار والمعارف لا يزال تكتنفه مؤثرات ، تدخل في نطاق علم الفولكلور الآن ، وقد ترد الى ظواهر ميثولوجية في عصر قديم ، أو حتى في عصور ما قبل التاريخ .



الشمس والقمر والزهرة

ويذكر المؤرخون لعلم الاساطير المراحل المتعددة التي مر بها هذا العلم على أحداثه ، ويسجلون انشعاب المدرسة اللغوية الى شعبتين كبيرتين هما : **الشعبة التي جعلت الشمس المحور الأكبر للأساطير ، والشعبة التي جعلت الظواهر الجوية هي التي حفزت الانسان البدائي الى محاولة**

تفسيرها بمنطقه المعتمد على التجسيم والتشخيص والتمثيل . ولقد تزعم الشعبة الاولى **ماكس مولر** Max Muller الذى أسس المدرسة اللغوية ، ويرى الأخذون بهذا الاتجاه أن « الهة الشمس وجدت في كل بيئة » وأنها محور الاسطورة والتراث الشعبي . ولعل أشهر القائلين بهذا الرأي **السير جورج وليام كوكس** Sir George William Cox (١٨٢٧ - ١٩٠٢) وهو مؤلف كتاب « المدخل الى الميثولوجيا والفولكلور » (١٨٨١) ، ولقد ألح على عالمية الاسطورة الشمسية ، واعتمد في اثبات رأيه على دراسة علمية لعدد كبير من الأساطير والحكايات الشعبية . ولم يكن هذا العالم من المتشبهين بالتفسير اللغوي للأساطير تشبهاً كاملاً ، وكان على وعى كامل بالمزلق التي يتعرض لها الاعتماد على الأساطير التبتوتية أو اليونانية القديمة أو اللاتينية أو الاسكندنافية ، وهي الأساطير التي تتردد في المصادر الآرية فحسب . ومع أنه سلم بوجود طائفة من الأساطير تفسر ظواهر طبيعية غير الشمس ، فإنه أقر بوجود أساطير أخرى ترتبط بالنجوم والسدم .

أما الشعبة الثانية التي التفتت الى الظواهر الجوية ، فقد سجلت وجود ظاهرتي البرق والرعد في كل الأساطير . وردت جميع الشخصيات والكائنات والأحداث التي في الأساطير الى هاتين الظاهرتين ، فهي ترى - مثلاً - أن التنين وغيره من الكائنات الوحشية الخارقة تقوم بحراسة الكنوز والعذارى الفاتنات في معقل سماوي حصين ، الى أن يصل البطل الموعود ، الذي يصرع التنين أو غيره من الوحوش ، وينقذ العذراء . وتذهب في تفسير هذه الأحداث الى أن السحب الكثيفة السوداء ، التي تنذر بالبرق والرعد ، تحجب النور الى أن يصل البطل ويقوم بتبديدها (١٠) . وإياً كان الاتجاه الذي اتخذته القائلون بالتفسير اللغوي للأساطير ، فإن الانتباه الى التحليل اللفظي قد أفاد الى حد كبير في لقاء الضوء على الأساطير القديمة الموغلة في القدم ، وعلى تلك التي لا تزال حية فعالة في المجتمعات البدائية ، أو القريبة من البدائية في عصرنا الحديث . ولعل ظاهرة التذكير والتأنيث للأجرام السماوية تتصل بنتائج انصاه هذه المدرسة ، ذلك لأن التذكير والتأنيث ، وإن كان أمرًا مجازيًا في نظر المتأخرين ، إلا أنه كان حقيقياً عند الانسان البدائي أو القديم ، كما أن اختلاف اللغات في مثل هذه الظاهرة يمكن أن يرد الى طبيعة التشخيص في الأساطير الخاصة بالشمس والقمر وسائر الكواكب ، فنحن نؤنث « الشمس » ونذكر « القمر » في اللغة العربية ، وغيرنا يفعل العكس . فإذا التفتنا الى الأساطير ، التي دارت حول الشمس والقمر عند مختلف الشعوب ، فقد نجد تفسيراً يرجح الباعث على اتخاذ هذا الاتجاه أو ذاك .

وإذا انتقلنا الى المدرسة الانثروبولوجية ، واجهنا عالماً كبيراً يتصل بدراسة المجتمعات العربية بصفة عامة ، والجاهلية فيها بصفة خاصة ، وذلك العالم هو **وليام روبرتسون سميث** William Robertson Smith (١٨٤٦ - ١٩٩٤) ولقد شغل منصب استاذ اللغة العربية في جامعة كمبردج عام ١٨٨٣ . ومن أهم مصنفاته كتاب « **ديانة الساميين** » Religion of the Semites وكتابه : « **القرابة والزواج في الجزيرة العربية قديماً** » Kinship and Marriage in Early Arabia ومن رأى هذا العالم أن الأساطير كانت بمثابة العقيدة في الديانات القديمة ، ولهذا الرأي

خطورته في موضوع العلاقة الحميمة بين الميثولوجيا والفولكلور ، ذلك لأن التراث المقدس لشعب من الشعوب يتخذ شكل قصص تدور حول الآلهة ، وتفسر في الوقت نفسه جوهر الفكرة الدينية عند الشعب والشعيرة التي تحققها . ولكن **روبرتسون سميث** أسرف ، الى حد ما ، في الفصل بين الفكرة والشعيرة ، وذهب الى أن الاسطورة لم يكن لها قوة الالتزام عند معتنقيها ، ومن ثم لم تكن تمثل حلقة جوهريّة في الديانة . ومن الانصاف له أن نسجل رأيه ، فهو يقرر أن « الأساطير المرتبطة بمقدسات الفرد وطقوسه ليست الاجزاء من العبادة ، فهي تقوم باثارة خيال العابد واهتمامه . بيد أنه كان كثيراً ما يترك له الخيار بين روايات مختلفة لموضوع واحد بشرط أن يؤدي الشعيرة بدقة كاملة ، وليس هناك من يبالي بما يعتقده في أصلها . ولم يكن الاعتقاد في طائفة معينة من الأساطير اجبارياً ، باعتبارها جزءاً لا يتجزأ من العقيدة الدينية ، ولم يكن يظن أن الانسان يكتسب باعتقاده في تلك الأساطير مكانة دينية ممتازة ، ويحظى تبعاً لذلك برضى الآلهة . أما الأمر الاجباري حقاً أو الذي يكتسب صاحبه رضى الآلهة فهو القيام بأعمال معينة لها صفة القداسة المنصوص عليها في العرف الديني . ونتيجة هذا كله أن الأساطير ينبغي الاتحتل مكان الصدارة الذي كثيراً ما اتخذته في الدراسة العلمية للعقائد القديمة » .

ويستخلص الباحث من هذا الرأي ومن غيره من آراء **روبرتسون سميث** أن الاسطورة تستمد وجودها من الشعيرة ، وليس العكس ، وأن هذه القاعدة تكاد تنطبق على جميع الأساطير على اختلاف الشعوب والعصور . وبنى هذا العالم الانثروبولوجي الكبير رأيه على ملاحظته من ثبات الشعيرة على صورتها ، وتعرض الاسطورة للتغير المستمر ، تبعاً لما يمر به المجتمع من تغيرات . والخط الفاصل بينهما أن احدهما لها صفة الالتزام ، والثانية تخضع لحرية الانسان ومزاجه (١١) .

والباحث في الأساطير من وجهة النظر الفولكلورية ، مطالب بأن يعنى بالشكل القصصي أو التسجيلي عنايته بالشعائر والطقوس . وهذه العناية تكاد ترجع الارتباط العضوي بين المضمون القصصي والأعمال التي تحاكيها ، طبقاً لقواعد مقررة في التراث الديني للشعوب البدائية أو القديمة . وإذا أضفنا الى هذه النظرة ما يأخذه المتخصصون في علم اللغة العام من رد جميع وسائل التعبير عند الانسان الى أصل واحد ، فإننا نرجح أن الاسطورة في أصلها عقيدة تحققها شعيرة ، وأن الشكل القصصي تفصيل وتسجيل معاصر أو متأخر ، وأن تعرضها للتغير يرتبط بالوظيفة أكثر مما يرتبط بأي شيء آخر ، وهي تحتفظ بصفاتها الاسطورية ، ما دامت عقيدة لها قداستها وشعائرها ، فإذا تحولت عن هذه الوظيفة الى غيرها أصبحت عادة أو تقليداً أو عرفاً اجتماعياً أو ملحمة أو حكاية شعبية ، ولعل الشمس والقمر والزهرة أصدق مثال على هذا التصور .

ويكون الأمر أكثر وضوحاً اذا نحن التفتنا الى الصفات المستمدة من الوظائف ، فالواقع ان القداسة التي أسبغها الانسان البدائي أو القديم ، وما تجسّمه أو تشخصه ، قد جعلت التعظيم يتخذ عبارات ، تتسم بالمبالغة والتفخيم ، ومع ذلك فالصور شبه الخيالية ، التي ترسم للشمس والقمر والزهرة وسائر النجوم ، فيها من الشاعرية ما أضفى عليها صفة البقاء ، حتى

بعد أن زالت صفة القداسة عنها . ولا تزال بعض التشبيهات الخاصة بالشمس والقمر والنجوم تتردد في الآثار الأدبية على أنها انعكاس للخيال الفنى وحده ، مع أنها استمرار لصفات ارتبطت بوظائف تبددت وانقرضت . وليس من شك في أن العجب والاعجاب والروع قد صاحب الكواكب بصفة عامة ، والشمس والقمر بصفة خاصة ، ففي الشروق والفروب ، وفي بلوغ الأوج ، وفي تغير الصورة في المراحل الأولى عنها في المراحل الأخيرة ، وفي انبعاث النور واختلاف درجاته ، وفيما يعين على ظهوره ، ويعمل على احتجابه ، ما دفع الإنسان ، حتى بعد زوال الاعتقاد في الوهية الكواكب أو في تجسيمها لآلهة تمثلها ، إلى التفتن في التعبير عنها وعن مظاهرها وصفاتها وآثارها ، فالأنوار والألوان والظلمات ، وما تعين عليه من الهداية ، بل وما تؤدي إليه من ادراك مكان الإنسان من الأرض والعالم والسماء ، قد اتخذت صوراً وتشبيهات واستعارات ، تتجاوز التركيب البلاغى إلى التعبير عن الدهشة أو الخوف . . عن الرجاء والتوقع . . عن الرهبة والرغبة . . . وظلت الشعائر والمراسيم المساييرة للتقويمين الشمسي والقمرى ترتبط بالجانب العملي من تلك المواقف النفسية . وحسبنا أن نسجل ما تمثله الأعياد والمواسم إلى الآن من عبارات وحركات وإيقاعات ومواد مشكلة .

وعالمية الظواهر الطبيعية والكونية ، وعلى رأسها الشمس والقمر والنجوم ، قد أثمرت أساطير خاصة بها في جميع البيئات وفي كثير من العصور . ولن يتسع هذا الفصل لاستيعاب أكثر هذه الأساطير ، أو حتى للإشارة إليها ، ويكفي أن نذكر الإله البابلى « شمش » لأنه يرتبط بالكلمة العربية « شمس » . وهذا الإله يعد من أشهر الآلهة البابلية والآشورية على السواء . وتدل الآثار على أن اسمه قد تردد منذ أكثر من ستة آلاف سنة . وذهب الأقدمون إلى أنه ابن « سن » إله القمر ، مما يؤكد أن التقويم الشمسى قد حل محل التقويم القمرى ، كما حدث في كثير من بلاد الشرق القديم . وتصفه النقوش بأنه « إله النور العظيم » ومن أجل ذلك وصف بأنه « يرسل النور إلى الأرجاء كافة » وأنه « سيد الأحياء » و « مسبح النعم على الأرضين » وما إلى هذا بسننبل . وتصوره القدماء يفتح أبواب الصباح ، ويرفع رأسه متطلعا إلى العالم من فوق الأفق ، وينير السماوات والأرضين بأشعته . ولقد ارتبط النور بالحق والعدل والخير في نفس الإنسان منذ أقدم العصور ، ومن ثم نسب البابليون والآشوريون إليه القدرة على التمييز بين العدل والظلم ، والخير والشر ، والحق والباطل ، وأصبح في تصور تلك الشعوب القاضى الذى يفصل بين النور والظلمة ، أو بين الحق والباطل ، ومثل البابليين والآشوريين في هذا كمثال سائر الشعوب ، ذلك لأن الإنسان قد شاهد بوضوح ، مذ درج على الأرض ، أن أشعة الشمس تنفذ إلى كل مكان ، وتتخطى جميع الأستار والحجب ، فلا عجب أن يصبح الإله « شمش » رمزا للعدالة . ولقد ورد اسمه على رأس النقوش التي سجلتها ألواح حمورابى المشهورة ، وفيها يرمز إلى العدالة . ولقد ظل « شمش » طوال التاريخ البابلى يحتفظ بمكانته ، ولعله إله الشمس الوحيد الذى لم تستوعبه عبادة الإله مرداخ ، على الرغم مما كان لها من سلطان عظيم . وكثيراً ما يوازن علماء الأساطير ما كان يتمتع به « شمش » من قدرة على البقاء ، بحيث لا يستوعبه نجم آخر ، وبين « توتك » إله الشمس عند المكسيكيين القدماء ، وهو الذى لم يضارعه في هذه المكانة غيره من الآلهة . ومع ذلك فإن « شمش » استطاع أن يستوعب بعض الآلهة المحلية في البلاد التي استقرت فيها الشعوب السامية ، وأصبح اسمه علماً على الشمس في اللغات السامية . وهناك من الأسباب ما يميل بنا إلى الظن أن الإله « شمش » لم يكن على الدوام مجسماً للخير ، ولكنه كان في بعض المناسبات يرمز إلى الحرب . ولكن النصوص تدل على أنه كان يعد في الأزمنة المتأخرة من التاريخ القديم ، الإله الذى يهب الحياة ، ويبعث النور إلى جميع المخلوقات ، وعليه يعتمد كل شيء في الطبيعة من الإنسان إلى النبات .

ولا يستطيع الباحث أن يعرض للاله « شمش » دون أن يذكر قرينته الربة « آية » التى كانت تعبد معه . والراجح أن ديانتها قديمة موهلة في القدم ، ويبدو أنها لم تكن تتميز بطابع خاص أو فريد . واعتقد القدماء أنها كانت تستقبل « شمش » (الشمس) عند الغروب ، ومن أجل ذلك قيل أنها كانت « وجه الشمس المزدوج » الذى يظهر مكبراً وقت الغروب . ولكن هذا التعليل مبالغ فيه عند كثير من علماء الأساطير ، لأن قوة الشمس حيناً وضعفها حيناً آخر ، ربما أثارا في مخيلة الانسان البدائي أو القديم اقتران القوة بالتذكير والضعف بالتأنيث ، كما أن المزاوجة بين الهين في الأصل تشير الى اتصال ثقافتين . ولم تكن الكتابات المسمارية القديمة تميز في عالم الآلهة بين الذكر والانثى . وهذه « عشتار » كثيراً ما ظهرت عند الساميين دون أن تنسب الى الذكور أو الاناث . وأغلب الظن أن الجنس كان يتوقف تمييزه على القوة ، فالاله الأقوى مذكر والأضعف مؤنث ، وإن لم تكن القاعدة مضطردة في جميع الأحوال (١٢١) .

وليس من شك في أن الشمس قد أثرت ، ولا تزال تؤثر ، في مشاعر الناس وعقولهم ، وأنها صاغت ، ولا تزال تصوغ ، الكثير من معتقداتهم وتصوراتهم ومراسيمهم وعاداتهم . وإذا كنا لا نستطيع أن نسجل مختلف الأفكار والأعمال التى تتصل بالشمس ، فإن ذلك لا يحول بيننا وبين التوقف عند معيار اقتصادى كبير في حياتنا المعاصرة وهو الذهب . ومن الطريف أن هذا المعدن النفيس يعود الاهتمام به والاكبار من شأنه الى الشمس . ولقد كان الأقدمون يعتقدون أن الذهب إنما يتولد من أشعة الشمس ، وأن حرارة باطن الأرض المستمدة أيضاً في أصلها من الشمس تحرق كل شيء ببطء ، وتحوله الى ذهب . ومن الطبيعي أن يحاط هذا المعدن بهالة من القداسة عند الانسان البدائي القديم والمعاصر ، وأن يتصوره كما تصور الكثير من الكائنات مخلوقاً حياً له روح ، ولذلك فرضت بعض القبائل في جزر الهند الغربية وفي أمريكا الوسطى كثيراً من النواهي أو المحظورات ، حتى لا تفضب روح الذهب ، كما يحرس بعض العاملين في مناجم الذهب في بعض المناطق على تلاوة صلاة خاصة ، قبل الشروع في استخراج الذهب . وفي سومطرة لا يجوز للعاملين في منجم للذهب ان يحملوا اليه صفيحاً أو عاجاً أو مواد أخرى معينة ، حتى لا تهرب روح الذهب من المنجم ، وكثيراً ما يتم استخراج الذهب في صمت تام تجلله القداسة والرهبة .

ولما كانت الشمس هى التي تبعث بالنور الى الأرض فقد ارتبط الذهب بالنور والنار من قديم . ولقد كان الهنود ، فيما مضى ، يعتقدون أن الذهب هو البذرة التى نما منها الاله « أجنى » وأنه هو النار والنور شيء واحد .

وقد وصف الكتاب القديم « ساتابهاثا براهمانا » الذهب بأنه خالد لا يفنى ، وأنه يجدد نشاط الجنس البشرى ، ويهب مالكة عمراً مديداً وذرية كثيرة . وجاء في « الريجفيدا » أن من يوجد بالذهب تمنحه الآلهة حياة مشرقة مجيدة .

ومن المعتقدات السائدة عند الهنود الأقدمين أن الشمس هى التي أضفت على الذهب لونه الجميل وبريقه الخلاب ، وأن الذهب انما يستمد بريقه من نور اله الشمس ، ومن ثم أصبحت لهذا المعدن النفيس علاقة بالحياة والخصب والنماء .

وكان المصريون القدماء يعتقدون أيضاً أن إله الشمس «رع» هو الذى خلق الملوك ، وأنه هو الذى وهبهم الحياة والقوة والسلطان . ولهذا ساد الاعتقاد بأن ماء رع ، وهو ذهب الآلهة وسائل الشمس المضى ، يجرى فى عروق هؤلاء الملوك .

واقترنت كلمة «نوب» ومعناها الذهب فى اللغة المصرية القديمة ، بالربة **هاتور** «الام الكبرى» وهى إلهة مصرية كانت تصور على هيئة بقرة تحمل بين قرنيها قرص الشمس ، أو تمثل فى صورة امرأة لها قرنا بقرة بينهما قرص الشمس . وكانت **هاتور** ربة للخصب وراعية للنساء والزواج وإلهة الحب والطرب والجمال . وكانت تحيط جيداً بعقد من القطع الذهبية ، مما يفسر ارتباط الزينة عند المرأة بهذا المعدن النفيس ، وحرصها على اقتناء الحلى الذهبية ، ولعله يفسر أيضاً جانباً من تشكيل الذهب فى صور معينة ، وتزيينه بنقوش معينة . ولما كان الذهب قد اقترن بالام الكبرى «هاتور» وإلهة الحياة فقد دعوا إليه قدماء المصريين قوى سحرية عظيمة ، دفعت الفراعنة إلى إرسال بعثات للحصول عليه ، حتى يضمّنوا لأنفسهم القوة والسلطان والخلود .

ومما هو جدير بالذكر أن بعض الأثريين عثروا على تمثال صغير من الذهب لغزال ، حول رقبتة رسم شريط عليه شارة الربة هاتور ، كما عثروا أيضاً على ثور من الذهب ، حول رقبتة رباط عليه رسم لرأس هذه الربة .

ورأى ملوك مصر القادمون أن عودة الحياة إليهم بعد الموت وخلودهم وارتقاءهم إلى مصاف الآلهة يقتضى أعداد الوسائل المادية ، التى توصلهم إلى هذا الهدف ، وكان الذهب على رأس هذه الوسائل ، لاتصاله بإله الشمس رع ، وما يسبغه على العالمين من نور الحياة . وبالفرا فى البحث عن الذهب وصياغته واستعماله تحقيقاً لما ينشدون من سلطان وخلود ، وحسبنا شاهداً على ذلك ما عثر عليه فى مقبرة توت عنخ آمون .

وهذا الاهتمام بالذهب ، الذى شغل الإنسان على مدى التاريخ ، لم يكن لما فى هذا المعدن من خصائص وصفات ، ولكن لما نسب إليه من تأثير . ولقد حفز البحث عنه النفوس والعقول إلى مغامرات ، ربما تجاوزت فى بعض الأحيان نطاق المقبول أو المعقول . وأدى ذلك إلى أن يبحث القدماء ، بمنهج شبه علمي ، عن وسيلة تحييل المعادن الأخرى إلى ذهب . وبذل الكيميائيون فى العصور القديمة والوسطى جهوداً مضنية للكشف عما أسماه «حجر الفلاسفة» ، وهو — كما كانوا يعتقدون — حجر يمتاز بأنه إذا سحق ومزج بالماء وبعض العقاقير ينتج «الأكسير» ، الذى يحول المعادن الخسيسة إلى معادن ثمينة ، وعلى رأسها الذهب بطبيعة الحال . وكلما اصطلحنا فى معاملتنا على استخدام الذهب ، لا بد أن نذكر الأصول الأسطورية القديمة لهذا الاتجاه ، وأن نذكر إلى جانبه الممارسات والتعابير الكثيرة ، التى ربطت بين الشمس ، كظاهرة ، وبين الذهب ، كمعدن له بعض المشابهة للجرم السماوى ، من حيث اللون والبريق . وما نحسب أن نسرف فى رد جميع التصرفات والأفعال والتعابير إلى أصول ميثولوجية ، ولكننا نسجل فقط أن الكثير من تراثنا الشعبى له علاقة قريبة أو بعيدة بالأساطير .

وللذهب مكانة ممتازة فى الفولكلور ، لا لأنه محور رئيسى من محاور بعض الأساطير فحسب ، ولكن لأنه لا يزال له شأنه فى حياة الإنسان المعاصر . ولقد حفل الأدب الشعبى على مدى التاريخ بالكثير من الحكايات الشعبية ، التى ارتفع بعضها إلى مصاف الأدب الرسمى ، ومنها قصة **ميداس** ملك فريجيا بأسية الصغرى ، وهو ابن **جوردبوس** و**سبيلي** ، ويعد صنواً **الميتراس** إله النور عند الفرس ، ومن هنا كانت علاقته غير المباشرة بالشمس . وتذهب الحكاية إلى أن الملك

ميداس كان مفتوناً بالذهب ، لا يفكر إلا في الحصول عليه . وكان يكتنز ما يحصل عليه منه في غرفة محكمة بالطابق الأسفل من قصره . واعتاد أن يقضى فيها الساعات كل يوم ، ولا هم له إلا التطلع الى ذهبه والتفزل فيه . وتستطرد الحكاية الشعبية فتقول ان ميداس استطاع أن يأسر اله الفابات والينابيع سيلينوس ، بعد أن فقد وعيه من الشراب . واستضافه عشرة أيام في قصره ، ثم حمله الى ديونيزوس الذى عرض عليه أن يحقق له أي أمنية تهفو اليها نفسه ، فما كان من الملك ميداس إلا أن طالب من ديونيزوس أن يمنحه القدرة على تحويل كل شيء يلمسه الى ذهب . وتهلل ميداس طرباً ، وهو يرى كل شيء في قصره يتحول الى ذهب ، بمجرد أن يلمسه . وهكذا تحولت قطع الاثاث والجدران والسلم في قصره والأزهار في حديقته الى ذهب خالص بيد انه سرعان ما اكتشف ، وهو يتناول طعامه ، أن الخبز واللحم والبيض واللبن والماء تحولت كلها الى ذهب عندما مسها ، وأدرك أنه اذا ظل على هذه الحال فسوف يموت جوعاً لا مجالاً . وتذهب الحكاية الى أن ابنة ميداس الوحيدة أقبلت تبكي ، ولما استفسر منها أبوها عن سبب بكائها ، روت له أنها ذهبت الى الحديقة لتقطف بعض الأزهار فوجدت أنها تحولت الى ذهب . وعبثاً حاول الملك ميداس أن يسرى عنها ، وفي غمرة لهفته انحنى عليها وقبلها . وما أن مسها بشفتيه حتى تحولت الى تمثال بارد من الذهب . ولم يصدق الملك ميداس عينيه وفاضت نفسه أسى ولوعة على ابنته الغالية . وتذهب الحكاية الى أن الملك ميداس استطاع ان يتخلص من هذه اللعنة باستحمامه في مياه نهر باكتولوس ، وحمل بعض الماء ، وصبه فوق ابنته ، فعادت اليها الحياة (١٢) .

وتدل هذه الحكاية على أن الوهج والبريق يتصلان بالنار ، وأن الذهب اذا كان قد اقترن بالشمس فان له وجهاً آخر ، يناقض في وظيفته الوجه الأول ، ومن هنا برزت صورة الماء كعنصر من عناصر الحياة ، واتصلت بعالم الأساطير ، وأصبحت الكثيرات من الربات موكلات بالانهار والينابيع ، مرتبطات بالخصب ارتباطهن بدفع الشر أو بعث الحياة . ولا تزال عادات كثيرة ، تستهدف في ظاهر الأمر مجرد التطهر الجسماني ، تمارسها جماعات ، تجاوزت البداوة ، وأخذت بأسباب الحضارة . وما أكثر المراسيم الاجتماعية ، التي تفرض على أحد العروسين أو كليهما الاغتسال في ينبوع بذاته ، أو بحيرة بعينها ، أو نهر له قداسته في المعتقدات الشعبية . من أجل ذلك كان الدارس الفولكلورى مطالباً ببذل أقصى الجهد في جمع العادات والتقاليد والمراسيم ، واستقصاء اصولها في الأساطير والتراث الشعبى . ونحن في حياتنا اليومية لا نزال نمارس ، عن غير وعى ، بعض العادات التي لها اتصال بالشمس . من ذلك اكتساب الأطفال عادة التوجه الى الشمس والقاء السن الأولى التي يخلعونها نحوها ، وهم يتضرعون اليها أن تبدلهم بها سناً أحسن منها ، وهي عادة شائعة في العالم العربي الى الآن . كما أن نقش كعك بعض الأعياد ، على صورة قرص الشمس ، يوحى بأن الشعوب تظل تمارس بعض العادات ، حتى بعد اختفاء العقائد التي أدت اليها . وإهم من هذا كله التقويم الشمسى وارتباطه بظواهر كونية وطبيعية أخرى واقترانه ، وبخاصة في البيئات الزراعية ، بمعالم لها خطرهما في حياة الانسان .

وهكذا اتسع مجال الفولكلور ، ولم يعد يدرس البقايا والرواسب من العصور القديمة فقط ، ولكنه أصبح يعنى بالبيئة الثقافية الحية عنياته بجميع المعارف والخبرات والمهارات الشعبية ، أي كانت مكانتها من التراث ، وإيا كانت وظيفتها في حياة الأفراد والجماعات .

والقمر له مكانته الغدة الى جانب الشمس في تصور الانسان القديم والمعاصر معاً ، ولذلك عند أحد النيرين الكبيرين ، اللذين يؤثران في ظواهر الطبيعة والحياة والكون . وهو من المحاور الرئيسية للفكر الاسطوري عند الانسان القديم، ولذلك رفعه الى مقام الالهية والتقديس ، كما اتخذته وسيلة أساسية في تقسيم الزمان الى وحدات متساوية هي الشهور ، كما أن ملاحظته الانسان من التغير الظاهري في شكل القمر جعله يقرن هذا الكوكب بما يلاحظه على الكائنات الحية من نموذج ، يبلغ حداً معيناً من الاكتمال ، ثم يأخذ بعده في التناقص والافول . وجعل الانسان القديم القمر من المعالم ، التي يتوسل بها في التفاؤل والتشاؤم . . . يتفاعل بهلال أول الشهر ، ويتشائم بالخسوف ، الذي يجعل صورة القمر تبدو حمراء كالدم . ولا تزال الى الآن عقائد شعبية كثيرة ، ترتبط بتلك الظواهر ، بل أن الألفاظ الدالة على القمر في كثير من اللغات لا تزال تحمل هذه المعاني . يضاف الى هذا كله أن تذكير هذا الكوكب أو تأنيثه ، كما هو الحال في الشمس وسائر الأجرام السماوية ، إنما يعود الى التصور الاسطوري عند الشعوب . . . وهناك شاهد له أهميته ، يدل على أن شعباً واحداً يجعل القمر كائناً مذكراً في النصف الأول من الشهر القمري ، أى في مرحلة النمو ، ويجعله كائناً مؤنثاً في النصف الثاني من الشهر ، أى في مرحلة الافول . ولما كان القمر مرتبطاً بالليالي في حياة الانسان ، فقد تصوره كائناً حكيماً ، يعرف بالتعقل والاتزان في السلوك ، وجعله رمزاً للخير والخصب والجانب الايجابي من الحياة في الغالب ، وقرنه بالمطر والفيث . ولما كان القمر يرتبط أيضاً في تصور الانسان من قديم بالطمث عند المرأة ، أو بالتحول من مرحلة الطفولة الى مرحلة المراهقة ، وما تثيره من صورة الفريضة ، فقد أصبح القمر يدل أيضاً على الحب والشهوة والنزق . وفي الفولكلور عادات وتقاليد ومراسيم واحتفالات خاصة بالقمر ، عند ظهوره وعند اكتماله وعند خسوفه ، وهي تتشابه في حوافرها ووظائفها وبعض أشكالها ومضامينها ، وتختلف باختلاف الشعوب ومراحل التطور الفكري في بعض العلاقات والتفاصيل . ومن الخير أن نسترجع في هذا المقام أساطير بعض الشعوب ، التي دارت حول القمر ، لكي نتبين الفرق بين الحلم والواقع من جهة ، وبين بدايات الفكر الانساني من جهة أخرى .

ولقد احتفلت الاسطورة المصرية القديمة بالقمر قبل عصر الاسرات بزمان غير قصير . ويرتبط بهذا الكوكب الاله **تحتوت** الذي كان كاتب الالهة في مصر القديمة ، والمشرف على حساب الموتى ، وأحد الذين خلقوا الكون ونظموه ، والاله الحكمة والسحر والتعليم ، وراعى الفنون ومخترع الكتابة والأرقام والحساب والهندسة والفلك ، وما اليها من المعارف ، التي أحاط بها المصريون القدماء قبل عصر الاسرات . ومن الطريف أن المقامرة ، وهي كلمة عربية من مشتقات القمر ، لها شبه صيلة بالاسطورة المصرية القديمة ، التي ذهبت الى أن **رع** استشاط غضباً من خيانة زوجته **توت** ، وهى الالهة السماء ، مع سبب الاله الأرض ، فحكم عليها ألا تلد في أي شهر من شهور السنة . وما كان من تحتوت الا أن لاعب القمر . . . أو بتعبير أدق لعب معه القمار على جزء من اثنين وسبعين جزءاً من اليوم ، واستطاع أن يغلبه في المقامرة ، ويكسب منه خمسة أيام ، اضافها الى السنة القمرية المصرية ، وكانت ٣٦٠ يوماً . وهكذا استطاعت **توت** أن تنجب **اوزوريس** و**ايزيس** و**نفتيس** و**ست** و**حورس** الكبير . وعلى هذا اضيفت أيام النسء وتوازنت السنة القمرية مع السنة الشمسية .

وكان بحكمته واتزانه قادراً على أن يفض المشكلات ، التي تنشأ بين الالهة ، كما كان على علم بالصيغة السجزية التي تمكن الموتى من اجتياز العالم السفلى بسلام ، وهذا الإله المرتبط

بالقمر هو الذى تدخل فى الصراع بين **اوزوريس وايزيس وحورس** من جانب ، وبين « **ست** » من جانب آخر . وتحوت - كما يقول مؤرخو الأساطير - من أقدم الآلهة المصرية ، واستوعبته فيما بعد عبادة **اوزوريس ورع** ، وكان يتمثل فى صورة انسان ، له رأس العجل **أبيس** ، يحمل القلم والدواة ، باعتباره كاتب الآلهة ، كما كان يبدو فى صورة قرد ، على رأسه القرص القمرى والهلل وقلم بدت صورته منفرداً ، وكثيراً ما ظهرت وسط الحفل الجنائزى على رسوم المقابر . ومن أشهر صورته مراجعته حسنات الموتى وسيئاتهم ، أو مساهمته فى يوم الحساب ، يقرأ الميزان الذى كان القلب الانسانى يوزن فيه مقابل ريشة الحقيقة . ومن الواضح أن علاقته بالحساب والقياس جعلته يرتبط بالقمر ، وأصبح يرادف الاله **هرمس** عند اليونان . وهو الذى اسبغت عليه صفات الاله المصرى القديم تحوت . ويمتد بعض الدارسين أن مجموعة أوراق اللعب ، التى نعرفها اليوم ، إنما هى تحويل لكتاب هيروغليفى قديم ، يعرف أحياناً باسم « كتاب تحوت » .

ولما كانت السنة البابلية قمرية ، فقد احتل اله القمر البابلى « **سن** » مكاناً بارزاً بين الآلهة والراجع ان ارتباطاً بالتقويم جعله يكتسب اللقب الذى اشتهر به ، وهو « اله الحكمة » ، مما يدل على التصور العام للقمر بالاتزان فى الحركة وفى السلوك . وكانت مدينة « **اور** » مقر عبادته . ولقد اكتنف القموض الاسطورة الخاصة به الى حد كبير ، بيد أننا نلاحظ مدى اجلاله من أحد النصوص ، التى عثر عليها فى مكتبة آشوربانيبال ، والذى يصفه بأنه « اله يسع جبه السموات القصية والبحر والمحيط » .

وكما ارتبط اله القمر المصرى تحوت بالاله رع ، فاننا نجد أن اله القمر البابلى « **سن** » يرتبط هو أيضاً باله الشمس « **شمس** » . ومن الشواهد على ذلك أن « **جلجامش** » المشهور ، عندما امتلأ قلبه بالفزع من الموت ، بادر بالرحلة الى سلفه « **اوت - نا بشتيم** » طلباً لماء الحياة ، وكان عليه أن يجتاز سلسلة من الجبال ، تقطعها وحوش ضارية . وخلصه « **سن** » من براثنها ، واستطاع « **جلجامش** » أن يتابع رحلته فى أمان ، ولكنه انتهى آخر الأمر الى جبل أعظم ارتفاعاً من الجبال السابقة ، على حراسته رجال كالعقارب ، وهو جبل « **ماشو** » الذى تفرب عنده الشمس .

وهناك حلقة أخرى ، تضاف الى الاسطورة البابلية ، التى تجعل من « **عشنار** » ابنة لاله القمر « **سن** » وتقرنها بعد ذلك بما وراء الحياة . والاسطورة تروى كيف أن عشنار اتجهت بأذنانها الى الأرض التى لا يعود منها احد ، أرض الظلمات ، مما يشير الى الموازنة المستمرة فى الخيال الاسطورى ، بين القمر وبين الظلمات التى تكتنفه .

وتحول الاله البابلى « **سن** » عند الاشوريين الى اله حرب . ويبدو انهم حولوا جميع الآلهة ، التى استعاروها من الشعوب الاخرى الى آلهة حرب . ومما هو جدير بالملاحظة أن هذه الصفة الحربية لا توجد عند الهة القمر ، على اختلاف الأساطير والشعوب ، الا عند الاشوريين ، وأن كانت الاقوام البدائية قد اسبغت على القمر بعض الصفات ، التى تثير الروع . ولكننا نجد « **سن** » عند الاشوريين متحرراً من جميع الدلالات والرموز المتعلقة بالتنجيم أو الفلك ، وأن كان الاشوريون قد اسبغوا على اله القمر « **سن** » بعض الصفات ، التى أسبغها المصريون على « تحوت » مثل الحكمة وسداد الرأى والمبادرة الى اتخاذ الأوامر والنواهي ، التى تضبط سير الحياة . وقد صور هذا الاله أحياناً على بعض الأختام فى صورة شيخ له لحية مرسلة ، والرمز الخاص به هو الهلال .

وليس هناك أدل على مكانة اله القمر « **سن** » من أن الثالوث الأعظم بين آلهة بابل كان الشمس

والقمر والزهرة . لقد دعا آخر ملوك بابل الى عبادة «سن» ، باعتباره أرفع الآلهة البابلية شأناً ، وذلك لأن الثالوث الذى يتألف من الشمس والقمر والزهرة كان فى نظر الشعب البابلى وقتذاك مصدر القوى المؤثرة فى العالم والكون . ويظن بعض الدراسين أن شبه جزيرة سيناء أخذت اسمها من اله القمر «سن» .

ولكننا اذا اتجهنا الى اليونان وما عرف عنهم من الأساطير الكثيرة الرائعة فاننا نلتقى عند تشخيص القمر فى صورة الهة هي «سيلينى» وهى الهة القمر وابنة «هيبيريون وثيا» ، واخت «هليوس وايوس» وأم «بانديا من زيوس» وتظهر أهميتها فى أسطورة «انديميون» التى تتسم بالشاعرية . والاسطورة تذهب الى أن جمال انديميون فتن الهة القمر سيلينى ، فهبطت على جبل لايموس لى تقبله ، وهو غارق فى النوم، ثم ترقد الى جانبه . وكما حدث لكل انسى ، عشقته واحدة من الآلهة ، فقد تعرض انديميون لما يشبه الهلاك . وسواء دعا زيوس كبير الآلهة أن يمنحه النوم الى الأبد ، حتى يستمتع بلقاء الهة القمر فى أحلامه ، أو أن سيلينى سحرته ، لى تنعم بصحبته على الدوام ، فقد استغرق فى نوم أبدي . وعرف بأنه عاشق القمر ، الذى لا يصحو ابداً . وثمة رواية أخرى تذهب الى أن سيلينى الهة القمر استسلمت للاله «بان» فى مقابل جزة بيضاء من الصوف ، ولعله ظهر لها فى صورة كبش أبيض . وهى تصور ممتطية عربة ، يجرها جوادان مجنحان أو بقرتان ، ويظهر الهلال فى صورة قرن بقرة ، كرمز خاص بها . كما تبدو ممتطية جواداً أو بفلاً أو غزالاً أو كبشاً . واشتهرت بأنها تمنح القوة على الاخصاب والنمو فى عالمي النبات والحيوان . ويدعوها الناس عند ظهور الهلال ، وعند اكتمال القمر بدرأ . وفى العصر الهليني اعتقد الشعب بأن سيلينى هي القمر ، الذى تأوى اليه أرواح الموتى ، وفى هذا مشابهة لمعتقدات المصريين القدماء ، التى تقرن القمر بالظلام ، وبما وراء الحياة . وأصبحت فى المراحل الأخيرة من العصر اليوناني ترادف آلهة أخرى لعل أهمها «لونا وارتيميس» . ونتجه بعد ذلك الى صورة مؤنثة أخرى للقمر فى الأساطير اليونانية ، هي صورة ارتيميس الربة العذراء للطبيعة والقمر ، وكانت فى الأصل الهة البحيرات والأنهار والغابات والحياة البرية ، وبخاصة حيوان الصيد ، مثل الفزال والوعل والخنزير البرى ، وقد ارتبطت مثلها فى ذلك مثل كثير غيرها من ربات القمر ، بالحب والخصب . ومن الطقوس التى اقترنت بارتيميس ، والتى تجسم التحول من مرحلة الطفولة الى مرحلة المراهقة التى تتفتح فيها النزعات الجنسية والعاطفية ، أن ترقص الفتيات من الخامسة الى العاشرة فى ملابس زاهية ، يمثلن الدببة . ولم يكن يسمح فى بعض مناطق عبادتها بروج أي فتاة قبل أن تقوم بهذه الشعيرة . ومن المألوف أن تفتن ربه القمر ارتيميس بالطبيعة ، ولذلك نراها ترعى الصيد والغابات والنبات البرى ، ويعاونها الحوريات والموكلات بالآبار والينابيع . وفى ربوع كثيرة من بلاد اليونان القديمة كان بعض الراقصين يلبسون الأقنعة ، وهم يحتفلون بشعيرة من شعائر ربة الطبيعة والقمر ارتيميس . وكانت الفتيات يفتن انشودة قبيل الفجر . وتذهب بعض الروايات القديمة الى أن الفتيات كن يقدمن لارتيميس محراثاً ، وهذا يدل على أن الآلهة بسطت رعايتها على الفلاحة المعتمدة على ارادة الانسان .

... وليس من غرضنا أن نفحص فى ذكر سيرة ارتيميس ، كما وردت عند هوميروس وغيره ، وحسبنا أن نسجل أن سلطانها امتد الى السحر والليل والقمر ، وأنها كانت تظهر حاملة شعلة قد تكون رمزاً للقمر .

ولعل اسم ربة القمر «لونا» لا يزال مردداً الى اليوم ، وهي ان لم تبلغ في وقائعها وشعائرها ما بلغته ارتيميس ، الا ان ارتباطها بالقمر جعل الفكر الاسطوري يقرنها بالسلوك غير المعقول ، فقد كان من عقائد الانسان قديماً ان القمر يؤثر في سلوك الناس ويخرجهم عن جادة التعقل . وهكذا اجتمع في تشخيص القمر النقيضان : الحكمة المتزنة ، كما يمثلها الاله المصري تحوت والنزق والتهاوس ، بل الجنون الذي تمثله ربات الطبيعة البرية ، اللائي صورتهم الاساطير موكلات بالقمر ايضاً .

ولعل الالهة الرومانية المشهورة «ديانا» تترادف «ارتيميس» في ارتباطها بالطبيعة والصيد والقمر . ولقد أصبحت كرميلتها الهة الخصب والحب ايضاً ، ولكنها امتازت بعلاقتها الوثيقة بالتقويم القمري ، وأصبحت من أجل ذلك الهة الزراعة والحصاد .

ومن الطبيعي أن ترتبط طقوس هذه الالهة بالسحر ، وأن تعد راعية السحرة فيما بعد ذلك ، لأن الهة القمر تستدعي بالضرورة ، في الفكر الاسطوري ، الظلام والغموض والتحول والخروج عن المرئي والمحسوس والمدرک الى الخارق وغير الممكن وغير المعقول . وتذهب الاسطورة في صورتها المتأخرة الى أن اراديا وهي ابنة ديانا قد هبطت الى الأرض ، لترسي دعائم السحر ، وتؤيد الساحرات ، ثم عادت الى السماء ، ومن هنا كانت صيغ السحر توجه في كثير من البقاع الاوروبية الى الهة القمر ديانا ، والى ابنتها اراديا (١٤) .

ولم ينقطع الناس في أكثر الأرجاء عن اقامة مراسيم معينة ، لدفع الخسوف أو الكسوف عن الشمس والقمر . ولا يزال لهذه المراسيم مكانها من النفوس ، حتى عند كثير من الشعوب ، التي أخذت بأسباب الحضارة . واقامة هذه المراسيم تؤكد الأصرة القوية بين الميثولوجيا والفولكلور . وجميع الحركات والإشارات والأدوات ، التي يتوسل الناس بها في هذه المناسبة ، تستهدف دفع الضرر الجسيم ، الذي ينجم من تصور النذربا انقطاع الشمس والقمر عن رحلتهما اليومية ، وهما مصدر النور ، ولهما علاقة جد وثيقة بنشأة الحياة ونموها على الأرض . وكما أن الملوك الأقدمين والكهان في التاريخ القديم كانوا يقومون بشعائر معينة ، فان المجتمعات البشرية لا تزال تمارس الكثير من الطقوس . ولو أننا دققنا النظر فيها لوجدناها كلها تحتفظ بالتصور الاسطوري القديم ، أو ما يقرب منه ، فاستحداث الصخب العنيف ، لترويع الكائنات المحدقة بالشمس أو القمر ، ودق الطبول والصياح ، والطرق العنيف ، وترديد عبارات معينة ، والقاء السهام النارية في اتجاه الشمس أو القمر ، إبان الكسوف أو الخسوف ، كل أولئك شارة على أن الفولكلور ، على الرغم من تداعى الكثير من النظريات ، التي غلبت على علم الأساطير في القرن الماضي ، لا يزال يعنى بحلقات ميثولوجية ، أولها أصل ميثولوجي واضح . ولقد جمع الانثروبولوجيون والفولكلوريون شواهد كثيرة من تلك الطقوس والماراسيم . ولعل في ما يحفظه الشعب العربي من تخيل القمر عند الخسوف ، ما يؤكد هذا القول ، فان الخيال الشعبي قد صور ان بنات الحور يخنقن القمر ، وهذا هو سر الخسوف . ومن أجل ذلك يقوم الناس عند حدوث الخسوف بترويع بنات الحور ، حتى يطلقن القمر من أسارهن . وكانت الزهرة تؤلف مع الشمس والقمر الثالوث الرئيسي عند الساميين الأقدمين ، كما يذهب الى ذلك لانجدون (١٥) ، وهي تترادف أفروديت اليونانية وفيينوس الرومانية وعشتار البابلية . وهي الهة الفتنة والجمال ، وارتبطت بالحب والشهوة . ولقد احتفلت

(١٤) للكاتب ، القمر في أساطير الشعوب ، مجلة الفنون الشعبية ، العدد العاشر ، سبتمبر ١٩٦٩ ، القاهرة .

(١٥) S. H. Langdon, The mythology of all the world, Norwood Mass 1931, Vol. 3, P. 25.

الشعوب جميعاً بهذا الكوكب ، الذى يُعد من الناحية الفلكية الثانى من حيث القرب الى الشمس . وهكذا اقترنت الزهرة بالاقبال على الحياة والمبالغة فى السرور وطلب المتعة . وكان الاحتفال بها يقام فى التحول من الشتاء بقتامه وبرده وتجرد أشجاره ، الى الربيع ، بنضرتة وخضرته وتبرج الطبيعة والحياة فيه . وبافت الشاعرية أوجها ، فيما يتصل بالربيع ، بتلك الممارسات التى لجات الى جميع وسائل التعبير . ولقد نسب «(هزيود)» الى «(أفروديت)» أن من صفاتها الدلال والسحر والمكر ، الى جانب ما تشييعه من البهجة والحب والوداعة . وكانت عند الشعراء الفنائين القدماى مثلاً أعلى للشباب والحب والجمال . ولم يكن الشعب العربى فى جاهليته بدءاً بين الشعوب ، فقدس الزهرة ، ونسب اليها الحسن والجمال والفتنة والطرب . وقد دعيّت كما سماها المنجمون بالسعد الأصغر ، لأنها فى السعادة دون المشتري ، وأضافوا اليها الطرب والسرور واللهو (١٦) . كما أن النظر اليها يوجب الفرح ، وتخفف عن الناظر اليها أحياناً حرارات العشق اذا كان عاشقاً ، كما أنها تشير غريزة الجنس (١٧) . وكل دراسة للعناصر الميثولوجية المرتبطة بالزهرة عند العرب ترجح ، ان لم تؤكد ، أنه قد كانت هناك فى الجاهلية أساطير ، يتداولها العرب قبل الاسلام ، ويقومون لها الطقوس . ويذهب الدارسون للمعتقدات العربية القديمة الى أن الزهرة عُرِفَت عند العرب بأسماء أخرى ، حسب ظهورها بعد غروب الشمس أو قبل شروقها ، فكانوا يدعون نجمة المساء «(عتر)» وهي أيضاً «(أستار)» أو «(عترعنا)» . أما نجمة الصبح فشاع اسمها «(العزى)» أى الالهة السامية (١٨) .

وتكاد تتشابه جميع الاحتفالات بالربيع فى أكثر بقاع الأرض ، فان التبرج والتحرر ، الذى يتجاوز الاتزان فى السلوك الى العريضة ، هو السمة الرئيسية لهذه الاحتفالات ، التى تقع بين شهرى أبريل ومايو من كل عام ، وهي أيضاً من المراسيم التى أثمرها التقويمان الشمسى والقمرى . واذا كان المنهج العلمى يوجب على الدارسين ألا يتجاوزوا الملاحظات الواقعية الى التعميم القائم على الفرض ، فان الوظيفة هى المعيار الأول والأكبر ، الذى يبين وجوه التماثل والخلاف ومداها . وعلى هذا الأساس يكون الاحتفال بالربيع مظهراً من مظاهر الاندماج فى الطبيعة والاقبال على الحياة ، فى الماضى وفى الحاضر على السواء . فى الارتباط بالينابيع والأنهار . بالنماء والخصب ، كما يبدو فى الأشجار والثمار . بالحب والجمال فى الحفلات التنكرية وغيرها ، مما يجعل الدراسات الانسانية تتخذ فى المرحلة الأخيرة منهجاً تكاملياً ، يتعاون فيه علماء الميثولوجيا والفولكلور والأنثروبولوجيا والنفس جميعاً .



الاسطورة والرمز الفنى

وعندما يطلب مؤرخ الفنون القرائن ، التى تثبت أو ترجح بدايات الاتجاه الانسانى الى الابداع الفنى ، فان المتخصصين فى الميثولوجيا يمدونه بوصف الظواهر التى تجمعت لديهم ، من الآثار القديمة الموغلة فى القدم ، ومن الملاحظات الواقعية للجماعات التى لا تزال فيها أثاراً من بدائية أو بداءة .

(١٦) (التزوينى : عجائب المخلوقات ، جوتنجن سنة ١٨٤٩ ، ص ٢٢ .

(١٧) (المصدر السابق ، ص ٢٣ .

(١٨) (محمود سليم الحوت : فى طريق الميثولوجيا عند العرب ، بيروت سنة ١٩٥٥ ، ص ٧٦ .

ويكاد يتفق علماء الآثار والانثروبولوجيا والتاريخ والاثنولوجيا على أن الفكر الانساني قد مر في فجر تاريخه ، ولا يزال ذلك ملحوظاً عند البدائيين والبدو ، بمرحلة طويلة ، لا ينفصل فيها الفكر عن التعبير ، وهم من أجل ذلك يتصورون أن الإجابة على الأسئلة العقلية، والتعبير عن المواقف الشعورية ، ازاء التغيرات المنظمة والفجائية في الكون والطبيعة والحياة ، كانا نشاطاً انسانياً واحداً وجمعياً . وليس معنى هذا التصور أن كل محاولة للإجابة عن تساؤل شبه علمي ، أو تعبير عن موقف وجداني ، كان يتم بواسطة المجتمع البدائي ، ولكن المعنى أن الأفراد والجماعات كانوا يصدرن عن عرف ثابت أو تقليد لا يكاد يتغير . ومن اليسير أن نفترض خطأ فاصلاً بين الحافظ على نشأة العلوم والحافظ على نشأة الفنون ، في تلك المرحلة من مراحل التطور الانساني : الأول ينشعب عن التفسير ، وإن كان ينزع الى التجسيم والتشخيص والتمثيل، وينأى بجانبه عن التجريد ، والثاني يتفرع عما في المعتقد البدائي من إثارة لعواطف الروح ، أو استجابة لتحقيق رغبات مادية واجتماعية . ولقد كانت الاسطورة تقوم بوظيفة تجمع بين هذين الحافظين . وحسبنا الآن أن نتجه الى الحافظ الثاني ، الذي يرجح عند الباحثين أنه الجسر المباشر بين الاسطورة من ناحية ، وبين الفنون على اختلاف وسائلها وأجناسها من ناحية أخرى . وهذا الجسر هو الشعيرة أو الطقوس . وقد سبق أن ذكرنا أن هذا الجانب ، المتحقق بوسائل التعبير كلها أو جلها، دعامة أساسية من دعائم الاسطورة، بالمفهوم الذي رجحناه .

والشعائر والطقوس، عند معظم المتخصصين في العلوم الانسانية ، مادة أصيلة من مواد الدراسات الدينية المقارنة . وهناك سؤال يطرح نفسه دائماً على كل من يتعرض لهذا الجانب من النشاط الانساني . ماذا يحدث عندما ينسى الناس الباعث الأصلي على القيام بشعيرة أو طقس ؟ لقد دلت الملاحظات والشواهد على أن اسطورة جديدة تنشأ ، لتفسير الشعيرة المجهولة الأصل . وبالعقل النزاع الى التفسير بالتجسيم والتشخيص والتمثيل تولد الاسطورة الجديدة ، ويكون أصلها المنسي ظاهرة من الظواهر ، التي تتطلب التفسير . بيد أن هذه الاسطورة الجديدة ادخل في مجال العقيدة الثانوية ، وبذلك تكون أقرب الى الفولكلور منها الى الميثولوجيا (١٩) . واذن فإن الشعيرة نشأت في الأصل دعامة من دعائم اسطورة أصيلة ، وهي بدورها تلد ، استجابة لتغيرات في المضمون الثقافي للمجتمع ، اسطورة جديدة ، ليست في مقام الاولى ، ولكنها ثانوية .

ودفعت هذه الحقيقة بعض الباحثين الى القول ان العقيدة البدائية انما تقوم بالرقص ، وهم يذهبون الى أن الرقص البدائي يجمع في أعطافه بين الاسطورة والشعيرة ، وهو يقوم تبعاً لذلك بالحركة والإشارة والكلمة . والحركات البدائية تتكرر طبقاً لقوالب محددة ، كما أن الاشارات استجابة لدلالات معينة ، قد تصور ما يجمله الكلام ، وتؤكد ما يحمل من معنى ، وقد يضعف عنصر الحركة ، وينحصر في التصفيق بالأيدي والدق بالأقدام ، تأكيداً لحلقات معينة في الشعيرة ، تحققها النغمات أو الكلمات . ومهما يكن من شيء فإن الحركة والموسيقى والنبهة تؤلف وحدة متكاملة ، وكل عنصر من هذه العناصر الثلاثة لا يمكن أن يواجه ، وهو يقوم بوظيفته الكاملة ، الا مع العنصرين الآخرين . ومع أن الدارسين للآداب القديمة التفتوا لفن الكلمة أكثر من التفتاهم للفنون الأخرى المتضمنة في الشعيرة الواحدة ، فإن الميثولوجيين والفولكلوريين يحكمون على العناصر كلها ، وهي تقوم بوظيفتها بصورة متكاملة . ولقد تعود - مثلاً - المعنيون بالآداب اليونانية أن يقصروا اهتمامهم على الكلمات ، التي يرددها الكورس اليوناني في الأشكال الدرامية

القديمة ، وهم يتناسون الحركات والنغمات ، وليست أقل قيمة من الكلمات . والواقع أن الأغاني والأناشيد قد نشأت من الحركات الإيقاعية ، وتدين لها بمعظم خصائصها ، التي أضيفت إلى القوام الأول للشعيرة ، وهو الحركات والإشارات والإيقاعات والصيحات ، التي لما تبلور في كلمات . ومن المسلم به الآن أن الحركات كثيراً ما تقوم بذاتها مستغنية عن الكلمات . وعلى العكس فإن الأصاني والأناشيد الجماعية ترتبط ، في الغالب الأعم ، بالحركة والإشارة والإيقاع . ومن هنا نستطيع أن نقرر أن الرقص وما يماثله شائع بين المجتمعات البدائية . وهذا ما يجعل مؤرخي الأغاني يرون أن الأغنية تدين لفنون الحركة والإشارة والإيقاع بالكثير من الفضل . **فهذه الفنون ، أولاً وقبل كل شيء ، درامية في جوهرها ، وهي البدايات الأولية للفنون المسرحية ، وهي تزود الإنسان ، عن طريق التصور والخيال ، بخلاصة التجربة أو الخبرة ، وهو ما نهض به المسرح في عصور الحضارة بعد ذلك على نطاق أنفج وأوسع .** وما يثير الانتباه أن تلك الفنون الزمنية تمثل فيها أدوار أناس أو حيوانات ، أو أشياء أو أرواح . والممثلون لهذه الأدوار مقتنعون بأنهم يشخصونها ، وبذلك يجمع الممثل بين شخصيته وبين الشخصية التي يمثلها ، بيد أن الشعيرة ، التي تتحقق بهذا التمثيل ، تفرض عليه أن يتناسى شخصه وأن يندمج ، بما يشبه القوة الخارقة في الدور الذي يمثله . والجو الأسطوري يشمل النظارة والممثلين معاً ، وكثيراً ما يسهم النظارة في التمثيل ، والجميع يعتقدون أنهم يشهدون أو يمارسون شيئاً يمت إلى عالم مختلف عن عالمهم ، ولكنه ، على الرغم من هذا الاختلاف ، واقعي له أهميته في تصورهم . والتخيل يتم باضافة وسيلة فنية أخرى ، هي تشكيل الكتلة والتوسيل بالخط واللون ، كاستخدام الأقنعة وصبغ الوجوه أو الأجساد واستخدام أشياء لها دلالاتها الرمزية إلى جانب الكلمات (٢٠) . وهكذا تشترك الوسائل الفنية جميعاً في تحقيق الشعيرة ، وتفسر ظاهرة ، أو تستجيب لموقف فكري أو شعوري ، أو تدعو إلى حكاية واقع منشود ، أو تحقيق رغبة ، تتجاوز طاقة الإرادة الفردية والجماعية .

وعالم الفولكلور يقف في نفس زاوية الرصد ، التي يقف فيها مؤرخ الفنون ، ذلك لأن الشعيرة ، عندما يحللها كل منهما ، فانه يجد فيها مجموعة ، تقل أو تكثر من الرموز ذوات الدلالات الفكرية والشعورية . كما أن « **الوظيفة** » هي التي تحدد قوام الأسطورة وشكلها ومضمونها ، فان الرمز ، باعتباره جزءاً من كل ، ليس مهماً في ذاته ، ولكن الأفكار والمشاعر ، التي يعبر عنها أو التي تتجمع حوله ، هي الجديرة بالاهتمام . والرموز بطبيعتها أشياء ، بمثابة البؤرة للمشاعر أو التأملات . وهي من أجل ذلك تنتمي إلى عالم الأساطير ، حتى ولو ردت إلى أصول دينوية . وليس لكل منها وجود ذاتي قائم برأسه ، وكلها تتداخل فيما بينها ، وتؤلف نماذج على قدر كبير من التعقيد ، الذي يثير الدهشة أو الروع . ومع ذلك فان تداخلها لا يتم على غير نظام أو سياق ، والفموض الذي يكتنف هذه الظاهرة إنما يعود إلى أن الدراسات العلمية لما تكتشف بعد القواعد ، التي تضبط حركتها نحو التركيب والتعقيد . ولنضرب على ذلك مثلاً واحداً من الرموز الفنية المشهورة ، وهو « **العين** » التي تعد عند الإنسان ، طوال تاريخه ، منظوراً له جلاله ورهبته ، فهي وسيلته إلى الهداية وإلى المعرفة . ومع أنها جزء من كيان أكبر ، إلا أنها أقدر من أي شيء آخر على التعبير عن المشاعر . ولقد احتفل بها الإنسان القديم احتفال الفنان التشكيلي الحديث . ولم يكن

عجيباً أن تكون «العين» أشيع الرموز الميثولوجية عند المصريين القدماء . ولقد سجل علماء الآثار المصرية أن «العين» كانت عند المصريين تعبر عما كانت تدل عليه ، في العصر الحجري الأخير Neolithic age ، من تجسيم لالهة الخصوبة ، التي كان يرمز لها بعين واحدة أو أكثر في ربوع آسية وأوروبا . ولكن العين المصرية المقدسة كانت معقدة ومشخصة في وقت معاً . ولقد ظلت العين ، عند المصريين القدماء ، رمزاً اسطورياً على الآلهة الكبرى ، مهما اتخذت لها من أسماء ، تختلف باختلاف الأقاليم . ولا بد أن نسجل ما يذكره المؤرخون من أن الإله الأكبر كان ، في فجر التاريخ المصري القديم ، يشخص في صورة صقر جائم على أحد المباني ، أو خارجاً من المياه الكونية الأولى ، وكانت عينه اليمنى هي الشمس واليسرى هي القمر . ولابد أن يتعمق الباحث الدلالات الاسطورية وراء هذا الشكل المعقد المتكامل . والراجح أن المصري القديم كان يتصور عين الإله وكأنها عين صقر لا عين آدمي ، ولكنه كان يعتقد في الوقت نفسه بوجود كائن آخر ، في صورة إنسان أو وجه إنسان ، هو الذي « يسيطر على العينين كليهما » . . أى على الشمس والقمر . وعلى الرغم من هذه البؤرة ، التي تجسمها العين وحدها ، فإن أوجه القمر ودورة الشمس كان يرمز لها بالشعائر والطقوس ، أو بعبارة أدق يرمز لها بالأساطير . وليس من شك في أن جميع الشعوب قد أدركت سلطان العين ، مهما اختلفت في تجسيمها الاسطوري أو الفنى . وهذا السلطان قد تجاوز الوظيفة الحسية لهذا العضو الى وظائف أخرى ، تتصل بالحياة والخصوبة والقوة . . الخ . ولقد جسم المصريون القدماء هذا الإدراك ، وجعلوه كونياً في دلالاته ، مثلهم في ذلك مثل كثير من شعوب الحضارات القديمة . وتجاوزوا مجرد التعبير عن النور والحياة الى الجانب الأخلاقي والروحي في حياة الإنسان ، فالشمس ترادف العين الداخلية ، التي تستطيع أن تنفذ الى الأعماق ، وأن ترى نوازع السلوك ، وأن تسجل ما يصدر عن الإنسان من خير وشر . . من نفع وضرر . . وكأنها الضمير . ولعل هذا هو الذى جعل بعض نقاد الأدب الحديث يوازنون بين الصور الأدبية للشمس، وبين تصور الإنسان في الحضارات القديمة ، فلقد قال شكسبير :

لكم شهدت صباحاً رائعاً
يرمق قنن الجمال بعين ملكية نافذة

وفي هذا البيت استخدم الشاعر رمز العين المصري القديم . ولكننا نعتزف بأن سلطان الشمس في المناطق الحارة لم يكن معقولاً أو نافعاً على الدوام ، ذلك لأن حرارة الشمس كثيراً ما أصابت الحياة والأحياء بالتلف . ودلت عند الإنسان القديم على الغضب والتخريب دلالتها في مواقف أخرى على الرضى والخصب ، وأصبحت رمزاً على النار والخراب ، وعلى المشاعر الانسانية الملتهبة كسورة الغضب . واقتربت العين بثعبان الكوبرا وما ينفثه من سم زعاف . وفي الرسوم القديمة ظاهرة التعقيد في الرمز الاسطوري ، فنحن نشاهد صورة ثعبان الكوبرا في مقدمة بعض هذه الرسوم فوق تاج الملك ، تعبيراً عن حمايته . وهكذا نستطيع أن نستخلص الدلالات المختلفة للعين في الميثولوجيا المصرية وكأنها معادلة رياضية :

العين = اللهب = الهة الدمار = ثعبان الكوبرا = التاج .

وتذهب الاسطورة المصرية القديمة الى أن عين الإله الأكبر هي الهة الكون العظمى . وتسترسل الاسطورة فتحكى أنها انطلقت في المياه الكونية الأولى ، استجابة لأمر الإله الأكبر ،

لاحضار ولديه شو وتفنوت . وعندما عادت وجدت أن عيناً أخرى حلت محلها في وجه الاله الأكبر . وهذا يفسر غضبها ، الذى يجسم بدوره نقطة التحول في الكون ، ذلك لأن العين لا يمكن أن يسكن روعها تماما . وحولها الاله الى كوبرا ، تعمل على حمايته وطرده أعدائه ، وتلتف حول جبينه . وللشمس تبعاً لذلك دلالتان ، فهي ترمز الى البيت الملكي وماله من جاه وسلطان ، وترمز في الوقت نفسه الى الشمس المنيرة الحارقة (٢١) .

وطلب النفع أو دفع الضرر بالشعائر والطقوس الموجهة الى الشمس يستدعى عند المتخصصين في الفولكلور ، ممارسات متعددة في أكثر بقاع الدنيا ، تتعلق بالعين الانسانية ، وتدل بوضوح على علاقة الفولكلور بالميثولوجيا . ولقد مربنا ما في رمز الشمس من سلطان غضوب أوضار . وهكذا العين في أكثر البيئات الثقافية البدوية والمتحضرة تتجاوز الهداية الى تأثيرات خفية ضارة . وعلى رأس هذه الممارسات ما يتصل منها بـ « عين الحسود » .

والاعتقاد في « عين الحسود » وآثارها منتشرة في العالم بأسره وهو من أقدم الاعتقادات في تاريخ الانسان . ولقد مربنا اقتران العين بالشمس والقمر في الفكر الاسطوري . ولكننا ، استكمالاً لعناصر البحث في علاقة الميثولوجيا بالفولكلور ، نعرض لبعض الممارسات الخاصة بالحسد عن طريق العين ، وما تنطوي عليه من رموز ودلالات . ومما يرجح ما سبق أن ذكرناه من استحداث اسطورة ثانوية جديدة ، الى جانب نظام اسطوري سابق ، ما نلاحظه من أن بعض الظواهر ، التي تبدو أجنبية أو غريبة أو شاذة في عين انسان من الناس ، تدفع بالمجتمع الى استحداث اسطورة ، تفسر هذه الظواهر ، وترتكز في الوقت نفسه على شعائر ، مهما بدت جزئية ، الا أنها تعمل على تحقيق تلك الاسطورة الثانوية . وقد يبدو ارتباط هذه الحلقة الميثولوجية الجديدة بالحلقات السابقة عليها غير موجود ، ذلك لأنه في واقع أمره قد استخفى على الملاحظة ، لتباعد الحلقة الجديدة عما سبقها . من ذلك محاولة المجتمعات البدائية والشعبية تفسير العيون الزرقاء أو التي تميل الى الاصفرار في البيئات ، التي تغلب على أهلها العيون السوداء ، وكذلك العكس ، الى جانب ظهور انسانين في عين واحدة أحياناً ، أو ظهور ما يشبه صورة الحصان أو غيره من الكائنات في إحدى العيون ، أو وجود عيب خلقى أو مرضى في عين انسان ... كل هذه الظواهر تدفع الى تفسير واحد ، هو أن العين الأجنبية أو الغريبة لها طاقة غير طاقة الإبصار ، وهي تعمل على الاضرار بمن تنظر أو تتجه اليه . والمعنى المباشر المستخلص من هذه العقائد الثانوية أن النظام الاسطوري القديم ، الذى قرن التغيرات الكونية والطبيعية بعين الانسان أو الحيوان ، هو الأصل لهذه الاعتقادات في العين الشريرة أو عين الحسود . وهو يرتبط في الوقت ذاته بحماية المجتمع من الأجانب الطارئین عليه بالإضافة الى حماية الناس والأموال من الآفات والأمراض . وهذه العين كالجرم السماوى ، يصيب من ينعكس عليه عن عمد أو غير عمد . وتأثير عين الحسود لا حد له ، وهو كالنار تقضى على الحياة ، وتتلف المحاصيل ، وتقتل الماشية ، وتفرق بين الآباء والأبناء والأقارب والأزواج . وأول من يتعرض لتأثير عين الحسود هم الأطفال ، وكما أن المجتمع يعمل على حمايتهم بتغيير أسمائهم ، بصيغ غامضة أو محقرة ، واستبدال أزيائهم بما يحولهم عن جنسهم الى جنس آخر ، فإنه ينزع الى وقايتهم من عين الحسود ، بالأحجبة والتمائم والأدعية . وإذا أصيبوا يلجأ الأهلون الى ممارسات سحرية تدفع عنهم ما تصوره من أذى .

ويسجل الاستاذ **احمد أمين** في قاموسه عن العادات والتقاليد والتعابير المصرية شيوع الاعتقاد في عين الحسود وهو يقول :

« يعتقد المصريون كثيراً في الحسد . وخصوصاً هذه العقيدة أن بعض الناس عنده خاصية في عينه ، إذا نظر الى شيء أماته أو أتلفه . ومن غريب الأمر أن رجلاً عظيماً كابن خلدون يحكى مثل هذا ، ويقول أنه شاهد بعض الناس إذا نظر الى خروف أو نعجة نظرة خاصة أماتها ، ثم إذا شرحت وجد قلبها قد تحنت . وقال أنه رأى في بلاد المغرب جماعة من هذا القبيل يسمون « البعاجين » .

« ويعتقد المصريون أن الحسد يكون على أمته إذا نظر الحاسد ، وشفع نظرتة بالشهيق . وكان من الشائع عند النساء أنه إذا نظر رجل تلك النظرة أسرع المرأة ، وقالت « وراك تعبان أو عقربة أو نار » فيلتفت وراءه لينظر اليه ، وبذلك يذهب سحر عينه . ويداؤون ذلك بأن يأخذوا قطعة من طرف ثوب الحاسد ، ويبخرون بها المحسود ، سواء كان انساناً أو حيواناً أو أى شيء آخر . . . ويرغمون أن الحجاب يمنع العين ، ولهم في ذلك طرق ، منها وضع قليل من الملح الجريش في كيس ، يعلق في عنق الأطفال ، وكذلك ناب الذئب أو ناب الضبع أو رأس هدهد عليه ريش ، توضع في قطعة من السختيان الأحمر ويخاط ، وأحياناً يداؤون الحسد بالرقى . . .

« وأحياناً تأتي بعض العجائز فتوقد ناراً ، وترمى فيها شيئاً من « الشب » وتذكر أسماء الذين يُظن أنهم الحسدة ، وتأخذ دبوساً أو ابرة فتضعه في عين الصورة التي تحول اليها الشب وتقول : فقا الله عينها . وقد تأخذ قطعة من الورق وتشك فيها الدبوس مرات متعددة في كل مرة تقول : « من عين فلانة ، ومن عين فلانة ، ثم يخبر المحسود بهذه الورقة مع الملح . . . » (٢٢)

وجدير بالانتباه أن أمثال هذه الممارسات تستخدم الرموز الدالة على النار والشعبان والعقرب ، وكذلك الذئب والضبع والهدد ، وهى جميعاً رموز من اصول ميثولوجية مختلفة . وأياً كان المنهج السحري الذى يلجأ اليه المجتمع في دفع عين الحسود ، أو اتقاء شرها أو آثارها ، فإن الاصول الميثولوجية لهذه الرموز تبدو فى شيء من الوضوح . وإذا تجاوزنا مصر والعالم العربى ، فإننا نواجه الظاهرة نفسها فى رموزها وطقوسها . فالمجتمعات الأوروبية تستخدم التمايم والتعاويد ، وتتوسل ببعض الحركات والإشارات ، وقد تحصن المعرضين للحسد ، وبخاصة الأطفال ، بنماذج صغيرة من الضفادع وغيرها من المخلوقات المنفرة لروح الشر . ومن الشائع فى معظم الربوع فى العالم أن الكثير من أشكال الزينة وأدواتها ، سواء أكان ذلك مما يصحب الزى أو يعلق على الجدران والأشياء والحيوانات ، لا يقصد الى التجميل بقدر ما يقصد الى اتقاء عين الحسود . ويذهب بعض الفولكلوريين الى أن النقاب الذى تضعه العروس على وجهها ليلة الزفاف كان الأصل فيه الوقاية من العين الشريرة ، لأن العروس السعيدة هدف لعيون الحاسدين . ومثل هذه الممارسات أو الأساطير الثانوية كانت الباعث على ظهور العدد العديد من الرموز الفنية ومن أساليب التجميل ومن الدلالات ، التى تتجاوز العبارة والصورة والحركة الى ما كان قد صاحبها قديماً من مشاعر وتأملات . ولنتجه الى نظام اسطورى بعيد عن بلاد الحضارة القديمة ، ولنتوقف فى جزيرة أيرلندة، ولنتنخب اسطورة **بالور Balor** ،

التي كانت ترتبط بالشمس ارتباطاً بفصل الربيع . وتحكى هذه الاسطورة أن ملكاً من الفوموريين العملاقة كان ذا عين واحدة ، يصرخ بها كل من تقع عليه . وكانت هذه العين الواحدة مغلقة أبداً ، لا تنفتح الا في ساحة القتال . وكان لهذا الملك أربعة من الأتباع موكلون برفع جفن هذه العين المروعة ، مستيعين في ذلك بمقبض يمررونه من خلال حافة العين . ولقد حصل على هذه العين وهو طفل ، يختلس النظر الى أحد كهان آبيه ، وهو عاكف على اعداد التعاويذ والطلسمات ، فدخل الدخان في عينه وسممها ، حتى أصبحت تقضى على كل من تنظر اليه . وتستطرد الاسطورة فتحكى أن **بالور** كان أحد قادة الفوموريين في معركة **ماج تيورد** Mag Tured . وفي يوم المعركة التقى بحفيده **لوج** Lug ، فصرخ في رجاله الأربعة أن افتحوا عيني . وما كادوا يرفعون جفنه ، حتى قذف **لوج** من مقلعه حجراً مسدداً ، أصاب العين القاتلة واقتلعها ، ونفذ بها من خلف رأس **بالور** . ويقال انها قتلت في خروجها عدداً من رجال صاحبها . والملاحظ أن هذا البطل الاسطوري أحد الأجداد ، الذين صورتهم المجموعات الميثولوجية الكبيرة ، والذين كتب عليهم أن يلاقوا حتفهم على أيدي أحفادهم . ومن الطريف أن كل واحد من هؤلاء يعرف من النبوءات أنه سيلقى مصيره على يد واحد من أحفاده . وتتركز أحداث كثيرة في تلك الأساطير حول اطباق الحفيد على غريمه المنشود ، ونجاته منه ، ليلقى الجدمصيره المحتوم ، بعد صراع يقصر أو يطول . . وتؤكد هذه الاسطورة اعتقاد الشعوب الكلتية في عين الحسود . ومع أنها محور هذه الاسطورة ، الا أنها تدخل في كيان اسطوري أكثر تعقيداً ، يمزج المظاهر الطبيعية والكونية بتفسيرات خاصة بنظام الحكم وبعض الممارسات الشعبية (٢٣) . قارن بين ما في هذه الاسطورة من تفسير للشمس والربيع والصراع المتكرر بين الفصول ، وبين الاعتقاد في السحر والقوى الخفية ، التي يمكن أن تتركز في العين .

ولم يعد هناك خلاف حول نشأة الفن الدرامي عن الشعائر والطقوس ، التي تقوم بها الاسطورة . وهذا الفن الدرامي يستوعب الكلمة والحركة والاشارة والمادة المشكلة . والشواهد التي جمعها الرحالة من استراليا وغيرها من الجزر القريبة تؤكد هذه الحقيقة ، وهي تتصل بتفسير الظواهر الطبيعية ، كما تتصل بدورة الحياة الانسانية ، وتحاكى استقبال المواسم ولقاء العروسين ووداع المتوفى ، وتمارس في مناسبات أخرى مثل الخروج للصيد أو الغرس أو الحصاد أو الاحتفال باختلاف الفصول . ويلاحظ أن الأغاني الطقوسية قد صيغت لكي تلائم الطقوس المتعلقة بها ، وفيها دائماً عناصر درامية ، تضيف أبعاداً جديدة الى الطقوس . وهذه الأغاني ، وإن اختلفت بعض الشيء عن التعاويذ والرقى والأدعية ، الا أنها ترتبط ارتباطاً وثيقاً بحركات معقدة ، لولاها لبدت صيفاً غامضة لا معنى لها . والذين يؤدونها يمثلون أدواراً درامية ، تشخص أو تجسم الطواطم ، التي ترمز الى اصولهم ، أو الى أسلافهم الاسطوريين ، أو الى كائنات خارقة لها علاقة اسطورية بوجودهم . وفي أغاني الاستراليين الأصليين مشاهد من حيوانات طوطمية ، تجسد كائنات عليا . ومن السهل أن يتصور المرء مرحلة ، تتطور فيها هذه الشعائر ، حتى تصبح أقرب ما تكون الى الأشكال الدرامية الاولى التي انبعثت من الاحتفال بالاله ديونيزوس ، الذي اتخذ مؤرخو الآداب اليونانية معلماً على نشأة الدراما

بمفهومها الفنى . ولم يكن ذلك وقفاً على الاغريق وحدهم ، ولكنه ينسحب على تطور الفنون الزمنية والتشكيلية فى بلاد الحضارة كلها تقريباً . والذين يفيدون من نتائج على الأساطير ومن الظواهر الفولكلورية ، يصححون أخطاء شائعة تقسم المجتمعات البشرية الى جماعات ، تنزع الى التجريد ، واخرى تنزع الى التجسيم والتشخيص والتمثيل . والواقع أن مصدر التعبير الفنى فى جميع البيئات الثقافية الاولى واحد أو متشابه ، وأن الناس يحققون وجودهم بالكلمة والصورة والحركة والكتلة على السواء . . والشعائر والطقوس ، مهما تفاوتت من حيث البساطة والتعقيد ، هى التى تطورت عنها الآداب والفنون الرسمية والشعبية جميعاً .

ولقد أوجدت الرموز الاسطورية المشاعر والأفكار ، التى تثيرها وتحيط بها فى البيئات الثقافية المختلفة . وانتخب الانسان رموزه من الظواهر الكونية ومن الأحياء والجمادات حوله . وأصبح له معجم ، يستوعب تجسيمه وتشخيصه وتمثيله للظواهر والتغيرات ، ويستوعب هذا المعجم الأجرام والحيوانات والنباتات وسائر العناصر الطبيعية ، الى جانب الانسان . وقد تختلف الدلالات والمعانى ، بل والمشاعر المصاحبة لها ، باختلاف الأقوام والعصور ، مثلها فى ذلك مثل الكلمات التى تدل عليها . والمتذوق للفنون التشكيلية - على سبيل المثال - لا يستحضر الدلالة المباشرة للعمل الفنى ، المصور أو المجسم لظواهر وكائنات منظورة ، ولكنه يحاول أن يستشف أبعاداً أعمق فى دلالات رمزية ، محدثة أو قديمة ، لها مسحة اسطورية . ويحاول أيضاً أن يستقبل المشاعر والأحاسيس ، التى تصاحب الوحدات ، التى يتألف منها الأثر الفنى التشكيلى ، فالزهرة لا تدل على صورتها المرئية فحسب ، ولكنها تدل على ما ترمز اليه ، وما تقترب به من مواقف شعورية . والأسد والصقر والثعبان لا تحكى هذه الأنواع من الكائنات الحية ، ولكنها تحكى فى المقام الأول دلالات ، لها أبعاد اسطورية وأجواء نفسية . وربما اشتقت الدلالات من الصفات المباشرة للأحياء والكائنات ، التى يصورها الفن التشكيلى ، فقد يدل الكلب على الأمانة والدئب على الخيانة . وقد تدل البقرة على الحياة والخصب والجمل على الصبر . وربما اختلفت الدلالات بين الأقوام والعصور ، لأسباب تتعلق بالبيئة المادية أو المضمون الثقافى لمجتمع ، يعيش فى وطن محدد ومرحلة معينة من مراحل التطور الانسانى ، ولكن الممارسات والمعتقدات الثانوية والتقاليد والتعابير الشعبية كثيراً ما تفسر ما وراء الدلالة القريبة والمعنى المباشر لهذا الرمز أو ذاك ، من الرموز الفنية المتوسلة بالخط واللون والكتلة . والأسد يدل فى ذاته عند الانسان ، وفى صورته وتمثيله ، على صفات انتشرت عنه فى العالم بأسره ، ومن اليسير أن ترد الى أصولها الاسطورية . ومن اليسير أيضاً أن نجدها فى المعتقدات الشعبية ، وأيسر من هذا أو ذاك أن نتبعها فى الفنون التشكيلية الرسمية والشعبية . . . « الأسد » ملك الوحوش عبارة عادية مألوفة ، لا تكاد نتوقف عندها ، ولكنها ثمرة تصور اسطورى قديم ، ربما اشتق وجوده من مظهر الأسد ومن بعض صفاته ، وارتبط فى الوقت نفسه بالملوك من بنى الانسان ، فأصبح يرادفهم ، ويرمز اليهم فى التاريخ القديم والوسيط ، بل والحديث أيضاً . ومن الكلم المأثوران « الأسد » لا يهاجم أميراً أصيلاً ، وكأنه من بنى عمومته . أما اللبوء فكانت رمزاً للامومة واقرنت بالالهة الام فى كثير من المعتقدات القديمة ، وكانت تصطبغ فى مواكب ارتيميس عند اليونان الاقدمين . وظهرت السباع واللبوءات فى الأيقونات الايجية القديمة ، وهى تصور أصدقاء الآلهة القديمة وحراسها . ومما تجدر الإشارة اليه فى تاريخ الفنون التشكيلية أن تماثيل

السباع كانت تحرس أبواب مقابر المصريين القدماء وقصورهم وأبواب المعابد الآشورية . وكانت السباع أيضاً ترمز للاله البابلي «(نرجال)» باعتباره شمس الصيف القاطن . وكانت الالهة المصرية «(سخت)» تبدو في هيئة كائن له رأس لبوءة ، كما اقترن الأسد بالالهين المصريين «(رع وهورس)» . وفي الهند يرمز الأسد للشجاعة والنبيل والوفاء ، ويشير بالحظ السعيد عند البوذيين ، وله شأن كبير في الطقوس الخاصة بعيد رأس السنة عند الصينيين . ويقوم الناس برقصة الأسد أمام البيوت في عيد رأس السنة . أما في أفريقيا فالأسد يعد من الحيوانات المألوفة التي يراها الناس كل يوم . وهو يعد عند الأفريقيين تجسيدا لاسلافهم أو كائناً خارقاً ، أو سيداً لا بد من العمل على ارضائه .

وتعد الحمامة عند أكثر الشعوب رمزاً للتوداعة والسلام والأمن ، ويحرم صيدها في بعض البيئات وبعض المواسم . وقد اقترنت بتواصل الناس ، عبر المكان وعبر الزمان ، عن طريق المراسلة الظاهرة والخفية . وإذا صرفنا النظر عن الدلالات الثانوية لهذا الكائن الحي الوديع ، وعن تطويع أجناس من فصيلته للمراسلة ، فإننا لا نستطيع أن نتجاوز عن بعض الفنون الجسمة للحمامة ، ناهيك بأدوارها المختلفة في الآداب الرسمية والشعبية . وهناك رقصة تعرف عند بعض القبائل الهندية في أمريكا باسم «(رقصة الحمامة)» وفيها يمثل أحد الرجال طائر الصقر ، الذي ينقض على الجمع الممثل للحمامات الوديمة ويختطف أحدها . وتشبه الكثير من الرقصات الجماعية الشعبية التي تعبر عن تفوق الرجال وامتيازهم بالقوة وحفهم في انتخاب شريكهم ، عن طريق الاختطاف أو السبي ، وهو تقليد يجسم مرحلة سابقة من مراحل التطور الاجتماعي .

ونحن في هذا المقام لا نستطيع أن ننسى أقول نظرية الميثولوجيا الشمسية أو القمرية ، والأحكام التي انتهى إليها رواد المدرسة الأنثروبولوجية والمدرسة النفسية في بحث ضروب الأساطير والسحر . ويكفينا أن نتذكر بمناسبة تحديد مدى العلاقة بين الميثولوجيا والفولكلور ، أن الطقوس الأسطورية والممارسات السحرية لم تكن تقصد فقط إلى تحقيق نفع أو دفع ضرر ، وإنما استهدفت غاية أخرى ، تتعلق بالطاقة الروحية للإنسان . وليس من المعقول أن نحكم على أولئك الذين شادوا دعائم الحضارات في العصور القديمة بأنهم كانوا يجنحون إلى تحقيق رغباتهم بمراسيم وطقوس وممارسات ، لا علاقة لها بالتحقيق الإرادي للعمل المنشود ليس من المعقول أن نتصور أن رقصة الحرب أو الصيد أو الحصاد كانت تنوب عن الإنسان البدائي أو القديم بالانتصار على عدوه ، أو بالحصول على الغنيمة من صيده ، أو جمع الثمار الوفير من حقله . وإذا كان ذلك الإنسان قد اعتقد في قوى غيبية ، تعينه على تحقيق رغبته بصورة أو أخرى ، فإن ذلك لم يحل بينه وبين العمل الإيجابي على تحقيق هذه الرغبة بملاقاة العدو والخروج للصيد والاقبال على جمع الثمار . وأسلمت هذه المرحلة من مراحل الفكر والسلوك إلى مرحلة أخرى اتضحت فيها ، عند أولئك الذين أخذوا بأسباب الحضارة ، العلاقة الوثيقة والمباشرة بين العلة والمعلول ، وأيقنوا أن إرادة الإنسان هي التي تحقق رغباته ، مستعيناً في ذلك بطاقة الروحانية وعقيدته الدينية وما دما قد آثروا منذ البداية أن نحتكم إلى الوظيفة في الكشف عن الأشكال والمضامين الثقافية ، فإن الواجب يقتضي أن نواجه المراسيم والطقوس والممارسات ، التي أثمرت الفنون على اختلاف وسائلها وأنواعها ، وحسبنا أن نلاحظ الوظيفة النفسية للحركات والإشارات والكلمات والصور والتماثيل وما إليها من آثار فنية ، ارتبطت أو اقترنت من الأساطير وضروب السحر . . .

ومن الواضح أن إحدى الغايات الأساسية ، التي تستهدفها الشعائر والطقوس والممارسات ،

هى اثاره الانفعال . فاستعمال خوار البقر فى افتتاح الحقول عند الاستراليين الاصليين يقصد به استثارة انفعال معين فى أبناء المجتمع ، المعتقدين فى تأثيره ، أو فى غيرهم ممن يتفق وجودهم فى تلك الحقول . والقبيلة التى تقوم برقص حربى قبل التوجه لقتال جيرانها ، انما تستثير الحوافز على القتال ، أو تشد العزائم عليه . والمحاربون يرقصون لنقل الشعور بالعزة ، فالمراسيم المتعددة التى يقوم بها بعض الفلاحين فى بيئات الاستقرار الزراعي انما تشحذ عواطف هذه الجماعة نحو حيوانها ونباتها ومياها .

ولكننا يجب أن نلاحظ أن الطقوس والممارسات لا تفرغ شحنة هذه الانفعالات ، لأن الصالح العام للجماعة يتطلب الإبقاء عليها وتقويتها والانتفاع بها ، وهى لذلك تتركز وتتبلور ، ثم تتحول الى عوامل مؤثرة فى الحياة موجهة لها ، ونحن نرى أن هذه الاستثارة ، سواء وجهت الى القائمين بها أو الى غيرهم ، أو كان المقصود بها نافعاً لهم أو ضاراً بعدوهم ، فهى احدى الغايات الأساسية ، التى تستهدفها الطقوس والممارسات .

وكل من له فراسة نفسية يقدر أثر الانفعال فى نجاح أعمالنا أو اخفاقها ، وفى علاج الأمراض واتقائها . ومن ثم فاننا نستطيع أن نتوسع فى هذه النظرة ، ولا نجعلها مقصورة على المجتمعات البدائية والقديمة ، وأن نسجل ، دون تحفظ كبير ، أنها تنسحب على كثير من الجهود ، التى يقوم بها الناس فى حياتهم اليومية ، عندما يريدون حافزاً نفسياً ، يدفعهم الى التوفيق فى جهد فردى أو جماعى . . مثال ذلك اعتقاد المرء بأنه لا بد من القيام بممارسات معينة ، قبل الاقدام على عمل له قيمته فى حياته ، وهو يشبه فى ذلك اقدام الانسان البدائي على أداء رقصة الحرب ، قبل منازل أعدائه ، وأن الفلاح فى بعض البيئات يقوم ببعض الطقوس ، قبل أن يحمل فأسه ، ويذهب الى الحقل أو الغابة ، ولكن الاقتناع بأداء هذه الطقوس لا يعنى أن العدو سيهزم بمجرد الرقص ، أو أن الاستنبات أو الاحتطاب سيتم بتلك الممارسات وحدها . والمقصود من ضروب النشاط هذه أن الرغبة تحتاج لتحقيقها الى طاقة روحية ، تشحذ الهمة على الاقدام ، الى جانب العمل الإيجابى المحقق للرغبة . وأدى هذا التوسع فى النظر الى الثقافات البدائية أن يصحح الكثيرون من الأنثروبولوجيين والنفسيين النتائج ، التى انتهى اليها الدارسون فى القرن الماضى وأوائل هذا القرن . ولم تعد الموازنة بين الفكر البدائي وبين المرحلة العقلية للطفولة تصلح وحدها لتفسير المعتقدات والطقوس ، التى تحققها عند الجماعات البدائية ، بل عند بعض الطبقات فى المجتمعات المعاصرة . ولم تعد كذلك الموازنة التى عقدها بعض الباحثين بين بقايا الطقوس الاسطورية القديمة والممارسات السحرية وبين الأمراض العصبية والنفسية تصلح أساساً لتفسير تلك الجهود . وانضم الى المتخصصين فى الدراسات الاجتماعية والنفسية فريق ، وقف حياته على محاولة الكشف عن البواعث الحقيقية للانسان على التعبير الفنى . وظهرت تبعاً لذلك فروع تكاد تستقل براسها من العلوم الانسانية ، وتعنى بالفنون على اختلاف وسائلها . . ظهر على النفس الفنى . . . وظهر علم الاجتماع الفنى . . . وتكاملت الدراسات الانسانية ، فتهاى لها من النفاذ الى الحقائق ما لم يتهاى للفلاسفة والرواد ، الذين مهدوا لتأصيل مناهج العلوم الانسانية .

وهناك سؤال آخر ، لا بد من محاولة الاجابة عليه هنا ايضاً ، وهذا السؤال هو : اذا كانت العلاقة بين الميثولوجيا والفنون بصفة عامة قد اتضحت ، فكيف نجد العلاقة بين الفولكلور وبين التعبيرات الفنية ؟ . . ان الاجابة على هذا السؤال لن تؤكد العلاقة الحميمة بين الابداع الفنى من جهة ، وبين المأثور الشعبى من جهة اخرى فحسب ، ولكنها ستكشف عن الأساس الذى يستطيع به الباحث أن يميز بين فنون جميلة أو رفيعة أو رسمية ، وبين فنون شعبية .

وهنا نعود الى الوظيفة من جديد ، ذلك لأنها هي التي تميظ اللثام عن التحول عن الشكل الاسطوري البسيط أو المعقد الى مادة فولكلورية ، وقد سبق أن أوضحنا أن الاسطورة ، اذا غلبت على امرها لسبب أو آخر ، فانها لا تنعدم وانما يصيبها التحوير ، استجابة لتغيرات ثقافية أو اجتماعية ، وتتأثر مؤلفة وحدات جديدة ، تبدو في شكل العقائد الثانوية والمراسيم والأعراف الاجتماعية والتعابير الفنية والأدبية ، فالفنون ، في أصلها وفي الأجناس ، التي انشعبت اليها ، ذات عروق اسطورية كما أنها في الكثير من انماطها وأشكالها ومضامينها تدخل في مجال الفولكلور .

ولا صعوبة هناك في ملاحظة الفرق بين ما اصطلحت الحياة على تسميته بالفن الرفيع أو الرسمي ، وبين ما درجت على معرفته بالفن الشعبي ، وذلك لأن التعابير الشعبية انما تصدر عن الجماعة وللجماعة . وليس معنى ذلك أن ابداعها دائماً تسهم الجماعة فيه دفعة واحدة ، ولكن المعنى أنه تقليدي ، ويكاد يكون عفويًا ، وأنه لا يكاد يعرف الخصوصية الفردية ، كما أن الحاجز بين الإبداع وبين التلقي يكاد يكون معدوماً . والإبداع الفني المحقق لشخصية الفرد لا يسير في خط مواز للتعابير المحققة لشخصية الجماعة ، فهما كثيراً ما يلتقيان ، وكثيراً ما يسيران فيما يشبه المجرى الواحد ، وهما دائماً يتبادلان الأنواع والأشكال والمضامين والوحدات . والشواهد على ذلك أكثر من أن تحصى في تاريخ الفنون أو تراجم الفنانين ، ناهيك بما يلجأ اليه أصحاب القرائح المبدعة بهذه الوسيلة أو تلك من وسائل الفن ، الى التعابير الشعبية باعتبارها محصلة التقاليد الفنية من جهة ، ومورد الاستلham العبقري من جهة أخرى .



الملحمة الشعبية

والآداب الشعبية ، باعتبارها حلقة كبيرة من حلقات الفولكلور ، لها وشائج متعددة بالأساطير . ومن الصعب أن نفرق بين نوع من هذه الآداب ، يتسم بالاسترسال أو الطول ، ويتوسل بالشعر ، وبين نوع آخر يميل الى الإيجاز ، حتى ينحصر أو يكاد في عبارة واحدة ، ويتوسل بالنثر ، ، ذلك لأن « الشعبية » وصلت بين الأنواع والأجناس . . . بين المضامين والوظائف ومن الممكن أن نجد مثلاً شعبياً قد اقتطع من نشيد طويل أو ملحمة ضخمة . ومن اليسير كذلك أن نرد لغزاً أو أحجية الى سيرة بطل ، يستغرق أنشادها الأيام والليالي . وأوضح من هذا وذلك أن نشير الى أن البطل الاسطوري ، الذي يحكى ، أو كان يحكى ، فعال اله أو ابن اله أو شبه اله ، قد مهد الطريق لبطل انساني ، مهما أضيفت اليه من خوارق . وهذه النقلة بين الكائن الاسطوري والبطل الملحمي الانساني تؤكد بدورها التواصل بين الميثولوجيا والفولكلور ، وتعين في كثير من الأحيان على توضيح التطور ، من مرحلة فكرية الى مرحلة فكرية أخرى ، في تاريخ الثقافة البشرية . وأن تشخيص الصفات الانسانية على المعبودات القديمة هو الذي ساعد على أن يرفع الانسان البدائي أو القديم الأجداد والملوك الى مقام الآلهة ، أى أنه أسبغ على شخصيات انسانية ، كان لها وجود واقعي ، صفات خارقة ، تجعلهم يتجاوزون الطاقة الانسانية الى القدرات الخارقة . هناك إذن حلقة اتصال بين تشخيص الآلهة أو تأليه الناس في هذه المرحلة أو تلك من مراحل الفكر ، مما يلقى الضوء على انساح المجال للبطل الملحمي الانساني ، بعد أن غلبت الآلهة على جميع المقدرات والمصائر . . . ومن الطبيعي أن تكون له بعض الصفات الخارقة ، التي تتجاوز الممكن والمعقول ، ومن الطبيعي أن يستعين هذا البطل ، أو أن تعينه الآلهة وغيرها من القوى الغيبية ، التي تتجاوز الطاقة المألوفة والطبيعية . ومن أجل

هذا كله يعد الأدب الملحمي في منزلة بين منزلتين . . بين عالم الميثولوجيا وبين عالم الفولكلور ، ويعد أيضاً النوع الأهم والأكبر نسبياً ، بين أنواع الأدب الشعبي . ومهما جهد الباحث في تقسيم المواد الفولكلورية الى فنون وإلى آداب ، فإنه يجد صعوبة كبيرة في وضع الخطوط الفاصلة بين الحلقات المختلفة ، فالأدب الشعبي ، الذي نحن بصددده الآن ، لا يستغنى عن وسائل التعبير الأخرى من فنون زمنية وتشكيلية .

وقبل أن نستعرض في الحديث عن المقومات الأساسية للبطل الملحمي ، نرى لزماً علينا أن نسجل ما كان قد شاع في أوساطنا العلمية عن اقتدار الأدب العربي الى الملحمة ، مرددين أقوال بعض الفلاسفة ، الذين تأثروا بالفكرات العنصرية التي راجت في القرن الماضي ، وعلى رأس هؤلاء الفيلسوف الفرنسي **ارنست رينان** (١٨٢٣ - ١٨٩٢) Ernest Renan ، الذي ذهب الى أن العقلية العربية تنزع بفطرتها الى التجريد ، وتعجز عن التجسيم والتشخيص والتمثيل ، وأن الأدب العربي ، نتيجة لهذه النظرة ، لم يعرف الاسطورة ، ولم يبدع القصة والدراما . وإذا وجد شيء منها في بيئة أو جيل فهي دخيلة أو مقتبسة . ولم يعد هذا القول في حاجة الى تفنيد ، لأن الدراسات الموضوعية قد أثبتت خطأه وتأثره ، عن غير وعى ، بالعنصرية التي حكمت على الجماعات الانسانية بالتفاوت ، تبعاً للارومة أو العنصر . والمجتمعات العربية ، كغيرها من الجماعات الانسانية ، مرت بالفكر الاسطوري بدعائمه ، اللتين استهدفا التفسير وتقوية الروح المعنوى . وما أكثر الروايات والنصوص التي حفظت المعتقدات والطقوس الجاهلية (٢٤) .

والاعتماد على الدراسة الموضوعية وحدها ، وطرح العواطف جانباً ، قد أثبت وجود الملحمة العربية ، وهى وان تأخرت في الظهور عن ملاحم شعوب أخرى في الشرقين الأوسط والأدنى ، فذلك لأسباب تتصل بالتطور الثقافى . ولم يكن العرب بدءاً بين الشعوب الانسانية ، فقد مروا بطور ، نزع الفكر فيه الى التجسيم والتشخيص وضروب من الطقوس المتوسلة بالتمثيل . وبرز البطل الملحمي في أكثر من بيئة من بيئات العرب ، وفي أكثر من مرحلة من مراحل تاريخهم . ومن المفيد أن نميز منذ اللحظة الاولى بين ضربين من الملاحم ، كما يقرر مؤرخو الآداب ونقادها . فهناك **الملحمة الشعبية** Folk Epic ، التي ينسب تأليفها الى الجماعة أكثر مما ينسب الى فرد بعينه . وهناك **الملحمة الفنية** Art Epic أو الأدبية ، وهى التي تنسب الى مؤلف معروف . والضرب الأخير يحاكى الأول ، وتبدو فيه ملامح شخصية الأديب الذى أبدعها . أما الضرب الأول فتقليدى ، ويقطع من التاريخ ، وان جنح في عالم الخيال . والشخصية التي اشتهرت بتأليف احدي ملاحمه غامضة ، لا يستطيع تاريخ الأدب أو الحضارة أن يميز لها واقعاً محدداً .

. ودارسو الأدب المقارن يمثلون للضرب الأول بأشهر ملحمة وهى **اليادة هوميروس** ، ويستشهدون على الضرب الثانى بانيادة فرجيل .

وأياً كانت التعريفات التي ينتهى اليها دارسو الأدب ، فان هذا الجنس الأدبى كان قد اختفى من عالم الإبداع في أكثر بلاد العالم ، ولكنه مستمر عند الشعوب ، التي يقوى فيها الشعور الوطنى أو القومى ، ويبعث استجابة لما بدأت تحسه الجماعات المتحضرة من وجوب التحام الأدب بالجماهيم ، وهو الالتحام الذى يعتصم بتصوير جديد للبطل الملحمي ، والذي يتوسع في تصويره ، وقرن القصيدة القصصية الطويلة ببعض مقومات الأدب الدرامى ، من حوار وحركة ونشيد جمعي .

ولقد تصور المتخصصون في الآداب المقارنة أن البطل الملحمي ربما كان ، من الناحيتين التاريخية والفنية ، هو المعبر من الشخصية الأسطورية إلى الشخصية المحورية في الدراما بمفهومها الكامل . والراجح أنهم اعتمدوا في هذا التصور على السياق المتتابع في شيء من الضبط لمراحل الأدب اليوناني القديم ، يضاف إلى ذلك ما لاحظوه من اعتماد شعراء الملاحم والدراما على أساطير ، وجدت قبل عصورهم . وقلمايوازنون بين منهج الأسطورة في التشخيص ومنهج الملحمة ، ذلك لأنهم انصرفوا إلى عقد الموازنة بين البطل الملحمي والبطل الدرامي بصفة عامة ، والتراجيدي بصفة خاصة ، أما نحن فنستطيع أن نقيم الموازنة بين الكائن الرئيسي في الوقائع والأحداث في كل من الأسطورة والملحمة . . . أن هذا الكائن في عالم الأساطير هو أحد الآلهة ، أو أشباههم . أما في الملحمة فهو كائن إنساني ، رفعت الجماعة إلى مصاف الآلهة ، أو إلى مستوى يقرب من مستواهم . . . أن البطل الأسطوري في وقائعه ومجالات صراعه هو القدر ، وفي النزاع يشخص قوة قدرية تنازع قوة تماثلها ، ولكن البطل الملحمي إنسان يعاونه القدر ، وقد كتب النصر له ، والوقائع الكثيرة التي يخوضها ، مهما كان فيها من انتصارات وهزائم ، ستنتهي آخر الأمر إلى فوز حاسم ، ومع ذلك فالسياق يستمر ، حتى ينتهي البطل بالخاتمة التي تواجهها الكائنات الحية جميعاً . وعلى هذا الأساس يكون البطل الملحمي تطوراً للبطل الأسطوري ، ولكنه يعيش في المجتمعات التي نجم منها مع آلهة الأساطير . وهذه الآلهة تستوعبها الملاحم ، وتعيش في أساطير مستقلة في الوقت نفسه في البيئة الثقافية ، التي ظهرت فيها الملحمة ، أو في بيئات أخرى مرتبطة بها . وإذا كان الشعب اليوناني القديم قد سار في أدبه على مراحل متتابعة ، اعتبرها مؤرخو الأدب قاعدة ذهبية يمكن تطبيقها على آداب الشعوب الأخرى ، فإن ذلك لا يدل على أن المراحل التالية لمرحلة الأسطورة قد نسخت ما قبلها ، ولكنه يدل على غلبة اتجاه أو جنس أدبي ، ونسب العصر إليه . وظلت المجتمعات اليونانية تحقق وجودها بشعائر وطقوس ومراسيم وعادات وتقاليد وآداب وفتون ، إلى جانب الاتجاهات والأجناس الغالبة ، وبخاصة في الطبقات العليا ، وفي مراكز الحضارة اليونانية وحولها .

والموازنة بين البطل الملحمي من جانب ، والبطل الدرامي من جانب آخر ، أيسر مؤونة من محاولة الكشف عن مقومات البطل الأسطوري ، بوضعه في موقف ، يواجه به الشخصيات الملحمية والدرامية ، مع التسليم بأن كل حديث يستشهد بالملحمة اليونانية ، وبخاصة ملحمتي **هوميروس** الإلياذة والأوديسا ، إنما يعنى إبداعاً شعبياً ، لأن هذا النموذج اليوناني الفذ يعد مثلاً على الملحمة الشعبية . وعندما يقارن **أرسطو** بين الملحمة والتراجيديا فهو يعتمد على رائعتي **هوميروس** . ولقد تتبع أحد أدبائنا المعاصرين مقومات البطل في الأساطير والأدب ، والتفت إلى هذه الحقيقة وقرر : « ولا شك أن وجوه الشبه بين الملحمة والتراجيديا أوضح بكثير من وجوه الاختلاف ، فأرسطو ، وإن كان جل حديثه عن التراجيديا ، يمزج بينها وبين الملحمة في الاستشهاد حين يتحدث عن « الوحدة الفنية » وعن « التعرف » وعن « انقلاب الأحوال » ، كما يصرح بأن الملحمة تشبه التراجيديا في أنواعها « بسيطة ومعقدة وخرافية وانفعالية » ، كما تشبهها في أهم عناصرها ، وهي العقدة (أو الخرافة) والخلق (أو الشخصية) ، والفكر والعبارة والخلق تنطبق أولاً وبالذات على شخصية البطل ، ولكن أرسطو يلاحظ ، بجانب الفروق الشكلية بين التراجيديا والملحمة ، فرقاً هاماً في المضمون : وهو أن مجال المعجائب أو الخوارق أوسع في الملحمة منه في التراجيديا . وهذا الفرق هو الذي يجب أن نتبعه ، لنكتشف العنصر غير التراجيدي (أي غير الذاتي) في البطل الملحمي . وهو يتضح عندما تتأمل شخصيات الآلهة والأبطال والعلاقة بينهما في التراجيديات والملاحم اليونانية .

« فالتراجيديات اليونانية تظهر الآلهة كما تظهر الأبطال ، والملاحم اليونانية تقص عن الآلهة كما تقص عن الأبطال . ولكن الآلهة اليونانيين ، الذين يظهرون على المسرح (كبروميثيوس) في « بروميثيوس مفلولا » لايسكيلوس ، وأبولو في الستيس (ليوريبيديس) لا يختلفون في شيء عن البشر ، ولا تنسب لهم أعمال خارقة ، لأن كل الأعمال التي لا يقبلها العقل يجب أن تكون خارج المسرحية نفسها ، كما يقول أرسطو ، فلا يهبط الإله من الآلهة ليحل المشكلات . أما في الإلياذة ، مثلاً ، فالآلهة يحاولون السهام عن طريقها ويلفون ساحة المعركة بالسحب المظلمة ، بل يحملون السلاح هم أنفسهم ، وينزلون إلى الحرب لينصروا فريقاً على فريق » (٢٥) .

ومن المعايير التي اعتمد عليها المعنيون بالأدب المقارنة البحث عن الذات والموضوع في الأشكال الأدبية ، والكشف عن مدى ارتباطهما أو افتراقهما في تلك الأشكال ، ولقد طبقوا ذلك على الملحمة والدراما . وانتهوا أو كادوا إلى أن الأولى يغلب الموضوع عليها ، والثانية تدور وقائعها وأحداثها جميعاً حول ذات البطل ، بيد أننا نعطي أنفسنا الحق في تعديل هذا المعيار تعديلاً ، يضبطه ويجعله مشتقاً من طبيعة الخلق الفني ، إذ الواقع أن (الموضوعية) تنسحب على الدراما والملحمة على السواء ، بل إنها لتنسحب على الأشكال الأدبية القصصية جميعاً . و « الذاتية » باعتبارها الشخصية المحورية في هذه الأشكال ، هي التي تستحدث التغير في الوقائع والأحداث والعلاقات . والفرق الأساسي في هذه الناحية بين الملحمة ، وبخاصة الملحمة الشعبية ، وبين الدراما ، هو أن الشخصية في الأولى مثال ونموذج ، صورته مخيلة الجماعة ، التي أنشأته وتذوقته في وقت واحد . وسبب أن كانت الشخصيات مقتطعة من الواقع التاريخي أو من صنع الخيال ، فإن ذلك لا يخرجها عن طاقة التصور الجمعي . والدراما ، التي تتحقق نسبتها إلى شاعر أو أديب ، تعرض لشخصيات لها خصوصية ، تنفرد بها دون سائر الناس . وقد تقتبس من أبطال الأساطير والملاحم ، ولكن الذاتية فيها تكسبها الفردية ، وربما اشتهرت وتحولت بدورها إلى مثال أو نموذج ، ولكنها تظل مع ذلك تحتفظ بقدر من مقوماتها الخاصة . ومن اليسير أن نتصور هذا التعديل لمعيار الذات والموضوع ، إذا نحن أدخلنا في حسابنا ارتباط الأثر الأدبي بجمهور المتذوقين له ، ومنهج ارتباطهم به ، فالمحمة الشعبية وسيلتها الانشاد ، وهي لذلك تثير الخيال في نفوس المستمعين ، وعالمها أقرب إلى عالم الأحلام منه إلى العالم الواقعي المنظور . أما الدراما فهي تعتمد على حوار مشخص وحركة منظورة ، وهي وإن امتازت على الملحمة الشعبية بمساهمة النظارة في بعض الأحيان مساهمة جزئية في ترديد الأناشيد ، إلا أن الملحمة الشعبية تعد في المجتمعات التي أبدعتها وعاشت على تذوقها ، أقرب ما تكون إلى الأسفار المقدسة ، أو إلى ما اصطلاح بعض الدارسين على تسميته بالتراجم التي لها جلالها أو الثيويوجرافيا Theobiography (٢٦) .

ولقد حاول كثير من الباحثين أن يتبعوا دورة الحياة للبطل الرئيسي ، أو الأبطال الرئيسيين في الملاحم الشعبية . وفطنوا إلى قدر من التشابه في المعالم الرئيسية لدورة الحياة عند

(٢٥) د . شكوى محمد عياد : البطل في الأدب والأساطير ، القاهرة سنة ١٩٥٩ ، ص ٦٦ - ٦٧ .

(٢٦) An introduction to mythology, Op. Cit., P. 63

هؤلاء الأبطال في كثير من البيئات ، وعند كثير من الشعوب . والتقت هذه الملاحظات بما انتهى إليه المعنيون بالحكاية الشعبية بصفة عامة . واثمرت الجهود تصنيفات متعددة للإبداع الشعبي . وإذا تجاوزنا عن التفاصيل والجزئيات فإننا نسجل أن البطل الملحمي ، أو بعبارة أدق البطل الشعبي ، يولد ويتعرض للأخطار في طفولته ، ولكنه ينجو ويثب عن الطوق ، ويتفوق على الآخرين في الطعان ، ويتحصن ضد الإصابات القاتلة . ويحارب التنين أو ما يماثله من وحش خرافي ويطلب إليه أن يأتي بالمستحيل ، وينفي عن موطنه ويصارع أباه ، ويحمي مجتمعه ، ويفوز دون غيره من نظرائه بأجل فتاة في محيطه وعالمه ، وتحقق بذلك النبوءة التي جعلته المخلص لنفسه ولقومه ، ثم يعبر إلى العالم الآخر بعد كفاح عنيف ، أيا كانت المدة التي عاشها من حيث القصر أو الطول . وهذه الدورة تنطبق على أكثر أبطال الملاحم الشعبية أو السير الشعبية في التراث الأدبي العربي .

والأدب الشعبي ، باعتباره حلقة كبيرة من حلقات الفولكلور ، يفيد من الدراسات المتخصصة في الميثولوجيا ، ولا يستطيع أن يستغني عن هذه الدراسات بحال من الأحوال . ومن دلائل التوفيق أن الاتجاهات الأخيرة في الدراسات الأدبية في العالم العربي قد فطنت إلى طبيعة التراث الثقافي ، وأدخلت في حسابها العناصر الميثولوجية في الثقافة العربية . واحتفلت من أجل ذلك بالملاحم الشعبية أول الأمر ، ثم احتفلت بسائر أشكال الأدب الشعبي بعد ذلك ، واستخلصت من تلك الدراسات حقيقتين كبيرتين : الأولى أن للشعب العربي ملاحم شعبية ، تعد من الروائع العالمية ، وإن الكتب الجامعة لروائع الملاحم العالمية تنتخب ملحمة ، رأى المصنفون لتلك الكتب (٢٧) أنها تمثل الشعب العربي ، وأنها لا تقل بحال من الأحوال من حيث القيمة والتأثير عن الملاحم ، التي تجاوزت حدود الأوطان التي نجمت فيها ، وهذه الملحمة هي سيرة عنترة بن شداد العبسي . أما الحقيقة الثانية التي أكدها المستشرقون ، فهي أن الفولكلور العربي بعامة ، والأدب الشعبي بخاصة هو الذي نفذ من حدود الوطن العربي الكبير وأثر في اتجاهات أدبية في بيئات أخرى وأمم أخرى ، وأن من هذه الروائع التي استلهمتها الشعوب الأوروبية الحكايات الشعبية والملاحم الشعبية العربية (٢٨) .

وهذه العناصر التي تمازج ، أو تخالط بين الميثولوجيا والفولكلور ، هي التي دعمت الأواصر بين المجتمعات الإنسانية . ولقد كانت الملحمة الشعبية العربية «سيرة عنترة بن شداد» وسيلة تعارف بين الشعوب ، تتضاءل إلى جانبها الوسائل الدبلوماسية والاقتصادية . ولقد أصبحت موضوعاً رئيسياً من موضوعات الأدب المقارن في أوروبا إبان القرن التاسع عشر . ونحن نلمس منذ البداية تشابهاً أو تطابقاً بين بعض حلقات هذه السيرة الشعبية ، وبين ملحمة «السيد» الإسبانية ، واغنية رولان الفرنسية . ولا نستطيع في هذا المقام أن نفصل تأثير هذه السيرة في الأوساط الأدبية الأوروبية ، فقد أعجب بها الناقد الأدبي العظيم هيبوليت تين ، ووضعها بين الروائع الملحمية العالمية ، مثل «سيفريدورولان والسيد ورستم واوديسيوس وأخيل» . وكان الشاعر الفرنسي لامارتين تأخذ النشوة ، ويستبد به الطرب ، كلما ذكر هذا البطل العربي عنترة ، أو أطلع على جانب من ملحمة الرائعة .

H. A. Guerber, The Book of the Epic, London 1930, PP. 499 —.

(٢٧)

(٢٨) تراث الاسلام ، مادة الأدب بقلم هـ . ١ . ر . جب H.A.R. Gibb ترجمة عبد اللطيف محمود حمزة ، ص ١٤٩ وما بعدها - القاهرة سنة ١٩٣٦ .

ولقد شغل الباحثون أنفسهم ، ولا يزالون ، بمحاولات الحكم على هذه السيرة الشعبية ، من ناحية البناء الفني والتاريخ والاسلوب ، وقلماعنوا بالبائع الاصيل الذي اثمرها ، وهو ما يصطلح الفولكلوريون على تسميته بالوظيفة . وهذه الملحمة ، كغيرها من نصوص الأدب الشعبي ، تكاملت في بيئات عربية مختلفة ، ولم تبلغ غايتها من الكمال ، الا بعد أن استنفدت الاجيال والقرون في النماء والتطور والتراكم . ولهذه الحقيقة دلالتها الكبيرة ، وهي أن الوجدان الشعبي تشبث بالمثل الذي انتخبه ، ورآه ملائماً لما يريد أن يعبر عنه ، فلم يحتفظ به حقبة تقصر أو تطول ، ولم يجعله موضوع غنائه في بيئة واحدة مهما كانت ، وانما ظل يعبر بوساطته عن هذا الوجدان بأبعاده التاريخية ، وما تصوره من أمجاده ، وبما أراد أن يرسم من معارفه ، وبما اعتصم به من قيم يفرض على أفسراده جميعاً التصعيد اليها في السمات ، وفي الفكر وفي التعبير وفي السلوك .

ولا يزال الدارسون يعكفون على النظر في مخطوطات هذه السيرة المبعثرة ، بين دور الكتب في القاهرة وصنعاء واسطنبول وباريس ولندن وبرلين وغيرها . وقد تنتهي دراساتهم الى نتائج ذوات قيمة في ترجيح فترة زمنية أو فترات زمنية ، استغرقتها هذه الملحمة الضخمة في التطور ثم التكامل فالثبات على صورتها الأخيرة ، التي يعرفها العالم الآن . بيد أن هذه النتائج لن تخرج على الترجيح الى اليقين ، ذلك لأن مثل هذا النص الشعبي ، في تأليفه وتذوقه جميعاً ، لا يمكن أن يخضع للاصول والقواعد ، التي تخضع لها نصوص اراث الرسمى أو الفصيح المعتبر . ولقد فات بعض الباحثين أن النص الشعبي ، وان قام في أصله على الحفظ والرواية الشفوية والاداء المستقل عن القراءة ، فانه يتوسل بالتدوين في بعض البيئات والعصور . وهذا التوسل لا يخرج عن شعبيته بحال من الاحوال . والمتخصصون في الفنون والآداب الشعبية يقررون هذه الحقيقة ، ويسجلون بعض الشواهد ، التي توسلت بالتدوين ، ويذهبون الى أن الشواهد الشعبية المدونة متأخرة عن مرحلة الابداع وماتلاها ، ويلاحظون أن بعض المحترفين يلجأون الى التدوين ، خوفاً من ضعف الذاكرة ، ولكنهم في الوقت نفسه كثيراً ما يستعملون رموزاً خاصة بهم ، يشبونها في تضاعيف النص حتى تظل النصوص مصونة ، الا على أصحاب الحرفة ، كما أنهم يسقطون في أحيان أخرى مشاهد كاملة ، ويكتفون بمجرد الإشارة اليها ، لأن هذه المشاهد من الذبوع الشهرة ، بحيث لا تند عن الذاكرة ، وهي مشاهد كثيراً ما ينقلونها من سيرة الى سيرة . ومن أجل ذلك كان من الضروري أن يعتمد الباحث على المنهج الميداني ، وأن يلاحظ الاداء الحي المتكامل ، وأن يعمد الى تحليله من داخله ، قبل أن ينظر في المخطوطات .

وما دامت هذه الملحمة الشعبية تعد مادة فولكلورية ، فمن الطبيعي أن يطبق الباحث عليها منهج الدراسة ، الذي ينطبق على الحلقات الشفوية من التراث الشعبي . ولقد حرص الآخذون بتحليل الأساليب على البحث عن موطن الأثر الأدبي وعصره ، واقتنعوا آخر الأمر بان هذه المهمة عسيرة ، ولن تنتهي بهم الى أحكام قاطعة ، ذلك لأن الظواهر الاسلوبية في الآداب الشعبية لا تقوم دليلاً قاطعاً على بيئة التأليف وعصره ، كما انها لا تكشف عن شخصية المؤلف أو المؤلفين . وسيرة عنتره وأمثالها تخضع للقوانين ، التي تحكم المآثورات الشعبية ، فهي تتطور أبداً ، وتعرض لتغيرات شتى ، وتسير بالاجمال في طريقتين متعاكسين : أولهما يصعد من سفح الهرم الاجتماعي الى ما فوقه من الطبقات الاجتماعية ، حتى يصل الى القمة ، وثانيهما يهبط من قمة الهرم الاجتماعي الى سفحه .

ولا يتعارض هذا المسار مع شعبية تلك المآثورات ، وكثيراً ما تأخذ القرية في الريف من البداوة

في الصحراء ، وكثيراً ما تعطى المدينة . وفي مقابل هذا تتقبل البيئة الريفية بعض ما تصدره المدينة من القيم والمثل ومن التعابير الأدبية والفنية . وسواء أكانت سيرة عنتره قد انحدرت من القمة الى السفح ، وبدأت جزلة اللفظ معربة التركيب انيقة الصياغة ، أو ارتقت من القاعدة ، فصقلت الفاظها وأحكمت عباراتها ، فإنها في الحالتين ارتبطت بالشعب ... هو الذي انتخبها ولنماها ، أو أعان على تنميتها ، وهو الذي جعلها جزءاً لا يتجزأ من كيانه المعنوي ، يعبر بها عن ذاتيته العامة ، وموقفه الخاص في مختلف البيئات وعلى مر القرون .

ويجمع عنتره كل مقومات البطل الملحمي ، كما عرفها المتخصصون في الآداب الشعبية والمقارنة ، ويساير دورة الحياة بمعالمها الرئيسية ، كما سجلها الدارسون منذ القرن الماضي الى الآن ، فهو ابن أحد امراء القبيلة ، ووالدته وأن كانت أمة حبشية ، إلا أنها في حقيقة الأمر من بنات النجاشي . وانكر الأب الطفل ، وسلّكه مع العبيد ، ومع ذلك عمل ، تحقيقاً لما رسمه القدر ، على التوازن بين واقعه وبين الآمال المعقودة على حياته . وكان من الضروري أن يتفوق منذ البداية على الأقران . واتخذت شخصيته مسحة أسطورية ، تجاوزت به المعقول والممكن في أكثر الأحيان . وكان وهو رضيع يمزق الأقمطة ، ويسقط الخيمة ، وهو في الثانية من عمره ، ويقتل الكلب ، وهو ابن أربع ، والدئب وهو ابن تسع ، والأسد وهو فتى ، حتى إذا استكمل مؤهلات الفروسية ، نهض بتبعاتها ، كخير ما ينهض الفارس المثالي . وتجاوز الدفاع عن القبيلة الى توحيد الجزيرة العربية ، فنزل الأقران حتى اعترفوا به مقدماً عليهم ، وصرع الأعداء الذين يكافئونه عزيمة وجلداً وإقداماً . وهو في هذه المعارك والثارات يحقق فضائل الفروسية ، ويوحّد العرب ، ويستعلى على الصفائر ، ويكتفى من بعض أعدائه بالإقرار له بالغب ، ويصدر في سلوكه عن حب عذرى لابنة عمه عبلة ، ويجعل من حبه هدفاً ، يمتزج بتحقيق الفضائل والمثل ... من أجلها ومن أجل المجتمع بأسره حقق ذاته ، وباسمها كان القسم حتى في حومة الوغى وقمعقة السلاح وسقوط الأبطال .

وينطبق على الإطار الذي تحرك فيه البطل الملحمي عنتره ما أدركناه من علاقة حميمة بين الميثولوجيا والفولكلور ، فقد اكتنفت هذه السيرة الشعبية - من غير شك - عروقاً أسطورية : لا تثمرها المبالغة في الخيال فحسب ، وانما تجيئها من شوائب قديمة ، ومن تصورات شعبية ، وهذه العروق الأسطورية تنم عنها المبالغة في القدرة والطاقة عند الأبطال ، وبخاصة عند عنتره ، وهي مبالغة تتجاوز حدود الممكن والمعقول ، وتكاد تسلكها في باب الخوارق ، ذلك لأنها مجموعة من الأفكار والتخيلات ، ومن التفسيرات غير المعقولة لبعض الأعمال والظواهر . وهناك شواهد كثيرة عن طول الحياة ، بحيث يعمر بعض الناس القرون ذوات العدد ، وعن الفأل والطيرة والحسد ، وعن أرض العفاريت وكهف الساحرات ، اللاتي يأتين فيه بالعجب العجائب ... وليس من شك في أن تلك الرواسب والعناصر الأسطورية سمة من سمات الأدب الشعبي ، وهي تضاف الى ما في سيرة عنتره وغيرها من القدرة على قتل الأسود ، ومن النسوة المسترجلات ، ومن التشويق بتتابع الأحداث ، لا باخفاء النتيجة التي يفصح عنها التنبؤ ، بواسطة النجوم أو الرمال أو الأحلام (٢٩) .

والبطل الملحمي عنتره اتخذ الحدود ، التي يلتزمها التعبير الشعبي ، حتى في الإفصاح عن عقدة «أوديب» ، فهو يختلف مع أبيه اختلافاً يبلغ حد الصراع . والأب مهما اختصم ابنه ، فانه

(٢٩) تراث الانسانية ، المجلد الرابع ، العدد ٦ ، سيرة عنتره ، بقلم الدكتور عبد الحميد يونس ، ص ٢١ وما بعدها .

لا يستطيع ان يتحول الى وحش ، كما هو المؤلف في الاساطير اليونانية القديمة ، كما ان البطل الشعبي يكتفي من الصراع بتحقيق التوازن بينه وبين بيئته ، وحسبه ان يرقى الى مقام الأحرار وأن يعترف به أبوه . ونحن نجد التعبير عن هذه العقدة نفسها في ملحمة شعبية عربية أخرى هي سيرة بني هلال ، ولعلها في هذه السيرة الأخيرة أوضح منها في الأولى ، لأن البطل أبازيد ينشأ مخالفاً في السحنة لأبيه وامه ، ويعزل عن المجتمع ، ويلفظ ويكاد يحكم عليه وعلى امه بالقتل ، ولكنه كغيره من أبطال الملاحم ينجو ويعيش في بيئته أخرى ، ويكتب عليه أن ينزل أباه ، ولكن الشعب يرفض أن يقتل أحدهما الآخر ويجعل من النزال اختباراً للشرعية ، ويرقى أبوزيد ، حتى يصبح بطل الأبطال في الملحمة الشعبية . وقد يكون من التزيد أن أكرر ما سبق ان ذكرته في دراسات سابقة عن دلالة عقدة اللون على الحافظ القومي ، الذي دفع الشعب الى تحقيقه بالتعبير الملحمي . وهذا الحافظ هو الصراع التاريخي بين الشعب العربي وبين الصليبيين . وكان من الطبيعي أن يميّز العرب من أعدائهم باللون الأسمر . والمبالغة في هذا اللون من خصائص التعابير الشعبية (٣٠) .

والدراسات الفولكلورية ينطبق عليها ما ينطبق على سائر العلوم الانسانية في تأثرها ، من الناحية المنهجية بالمراحل التي سار فيها الاهتمام بما يصدر عن الأفراد العاديين وعن الجماهير والشعوب ، أو بتعبير آخر ما يصدر عن الفرد العادي عن وعى أو غير وعى ، وما يصدر عن العقل الجمعي . وهذه المراحل تصور مختلف الحوافز ، التي دفعت المتخصصين الى الاهتمام بالتراث الشعبي والابداع الشعبي والفولكلور . ولقد شهد العصر الحديث حوادث مختلفة ، دفعت الى هذا الاهتمام ، على رأسها الحافظ القومي الذي لونتته العنصرية عند بعض الأوساط الفلسفية والعلمية ، والحافظ الديمقراطي الليبرالي الذي احتفل بالانسان العادي ، ثم الفلسفات التاريخية التي تأثرت بنظرية الحتم . بيد أن هذه الحوافز كلها قد أفادت النظرة العلمية الموضوعية ، لأنها مهما جنحت في النتائج والأحكام متأثرة بأفكارها الخاصة أو المسبقة ، فقد حرصت على جمع المادة الفولكلورية ووصفتها ، وبذلت جهوداً مشكورة في تصنيفها وموازنة بعضها الى بعض وتتبع عناصرها من حيث التطابق أو التشابه أو الاختلاف . والفولكلور ، باعتباره علماً قائماً برأسه في هذه الحقبة الأخيرة ، قد أضاف الى المواد التي عنت بجمعها ودراستها العلوم الانسانية الأخرى ، كما أضاف نظرة أدق الى الثقافة الانسانية . وليس من شك في أنه ، وان تأثر في مرحلة من مراحلها بمناهج الميثولوجيا والأديان المقارنة والانثروبولوجيا ، وبخاصة الانثروبولوجيا الاجتماعية ، وعلم النفس ، الى جانب علوم اللغة والتاريخ والجغرافيا ، الا أنه الآن يستطيع أن يقف على نفس المستوى مع العلوم الانسانية ، التي لها مكانها من تاريخ الفكر ومن نشاطه المتجدد على الدوام .

هذا عن علم الفولكلور . اما المواد والعناصر التي تؤلف موضوع هذا العلم فلا يزال الحكم عليها خاضعاً لنظريات العلماء ومكانهم من تطور العلم والزوايا التي تحدد أنظارهم . ولا تزال المؤتمرات العلمية تعقد في الغرب وفي الشرق ، لمحاولة تبادل الخبرات والنتائج ومحاولة الاتفاق على مناهج الدراسة . ومع ذلك فنحن من جانبنا نتفق مع الدارسين ، الذين يركزون الانتباه على الجانب الوظيفي للمادة الفولكلورية .

ومنذ عام ١٩٢٦ ، أى عند ما نشر العالم **مالينوفسكي** مقاله الرائد عن وظيفة الاسطورة ، والعلماء مشغولون بمحاولة الكشف عن الجانب الوظيفي للعناصر الثقافية في حياة الانسان . ولقد

(٣٠) د . عبد الحميد يونس : الهلالية في التاريخ والادب الشعبي ، القاهرة سنة ١٩٦٨ ، ص ١١١ وما بعدها .

أكد هذا العالم أن الأسطورة كانت بالنسبة لمعتنقيها بمثابة دستور اعتقادي ، فهي تفسر الحاضر ، وتعمل على تأمين المستقبل . ورأى الآخرون بمذهبه في العناية بالوظيفة أن يطبقوه على العناصر الفولكلورية ، وبذلك صح عندهم أن هناك علاقة حميمة بين الميثولوجيا والفولكلور . وذهبوا الى أن الأمثال الشعبية قد تُولف دستوراً اعتقادياً ، وقد تكون في الوقت نفسه نماذج لا بد من احتذائها في السلوك . ولا بد من أن نلاحظ هنا أن الأمثال الشعبية ليست لها القداسة التي للأساطير ، كما أنها مع قوة تأثيرها في السلوك الإنساني تقوم بوظيفة التبرير للعمل والموقف ، كما تقوم بوظيفة التقنين لل رغبات والأعمال . وقد تكون هناك عناصر فولكلورية أخرى ، تقوم بوظائف لها قدر من الشبه بوظيفة الأسطورة . ومن الأهمية بمكان أن نسجل أن المادة الفولكلورية كثيراً ما تكون لها وظائف متعددة في البيئة الثقافية الواحدة . وهذا واضح في الأغنية الشعبية بصفة خاصة ، فأغنية العمل كثيراً ما تستخدم في السمر والعباب للأطفال ، كما أن أغاني التسلية والترفيه كثيراً ما تصاحب العمال أثناء عكوفهم على عمل شاق . وهنا يجد الباحث أن الشكل واحد والوظيفة مختلفة . ولا يقدر المتخصص في الفولكلور أن يستخلص الحكم على مادته من الشكل وحده ، وهذه إضافة كبيرة لأولئك الذين تخصصوا في الآداب والفنون الشعبية .

ويكاد يكون من المستحيل أن نحدد جميع الوظائف التي يقوم بها الفولكلور في البيئات الثقافية المتعددة . ولقد تصور البعض أن الفولكلور إنما يقوم بوظيفة التسلية والترفيه للأحاد والجماعات . وإذا كانت الأسطورة تشحذ مشاعر معينة في نفوس الذين يعتنقونها ، وتدفع بها في مسارب النفوس ، وذلك لكي توجههم إلى القيام بعمل محدد ، يتطلبه الصالح العام ، فإن الفولكلور في تصور هؤلاء يلتقي بالأسطورة في منتصف الطريق ، لأنه بدلاً من توجيه المشاعر إلى سلوك عام أو موحد ، فإنه يفرغ شحنتها بالمحاكاة أو التمثيل . ولقد أثبتت الدراسات الحديثة أن الفولكلور ، بل أن الحلقات الفكاهية من الفولكلور ، لا تقصد إلى مجرد التخييل وإثارة الضحك ، ولكنها تستهدف مواقف جادة في حياة الإنسان ، وأن اتخذت لها طريقاً غير مباشر . وهذا ينطبق على العروض التخيلية والحكايات البعيدة عن الواقع ، والتي تعتصم بعوالم سحرية أو خرافية . ولقد اتضح لكاتب هذه السطور ، عندما تعرض لأداء الملاحم الشعبية في بيئات ثقافية مختلفة ، أن المنشد المحترف ، عندما يعتمد إلى الإسقاط أو الإضافة أو التغير ، لا يستهدف التسمية عن جماهيره فحسب ، ولكنه يستهدف تأكيد مثل أو قيمة ، أو التركيز على نموذج ، أو توجيه العقل الجمعي إلى موقف يتطلبه الجماعة .

والفولكلور يعين الناس على استحداث التوازن بين واقعهم وبين آمالهم أو أحلامهم . وقد يكون وسيلة للتخييل لاستحداث توازن وهمي . . . المآدب المكتظة بصنوف الطعام . . . ضروب النعيم . . . مجاوزة الخطر . . . المغامرة . . . الحصول على المال . . . الظفر بالفتاة الجميلة . . . الخ . بيد أنه في الوقت نفسه يعكس الثقافة بمفهومها المتسع وبتفاصيلها اليومية ، ويصور مشاهد مألوفة من الحياة اليومية للأحاد العاديين . وثمة وظيفة ثانية للفولكلور ، لا تقل عن الأولى أهمية ، وهي تأصيل القيم ، كما تتصورها البيئة الثقافية ، وتبرير طقوس الجماعة ومراسيمها وعلاقات وحداتها بعضها إلى بعض بالنسبة لأولئك الذين يقومون بها . وعندما يبدو شيء من الشك أو الريبة ، حول نموذج اعتقادي أو عملي ، تبرز أشكال فولكلورية لتأصيله وصيانتها من عوامل التبدد والانحلال . وما أكثر الحكايات والأمثال والمنظومات التي تنبض بهذه الوظيفة الإيجابية .

ونحن نوافق الباحثين الذين عنوا بالوظيفة التعليمية للفولكلور في بيئات الاميين ، وهي وظيفة

عريقة ومستمرة. والواقع أن كثيراً من أنواع الأدب الشعبي تستهدف التسلية والترفيه في ظاهر الأمر، وقد تقصد إلى التخيل واستثارة الأحلام، ولكنها تعمل على ترسيب المعارف والخبرات والمهارات، وتنقلها من جيل إلى جيل، ومن بيئة إلى بيئة أخرى. وهذا يجعلنا نستعيد ما سبق أن أوردناه عن مفهوم الثقافة، ذلك لأننا لا نستطيع أن نحكم على مجتمع أو فرد بأنه عاطل عن الثقافة، لأن وسائل اكتسابها أقوى من مجرد الاعتماد على القراءة والكتابة. ويعود الفضل إلى الفولكلور في الحفاظ على قدر كبير من ثقافة الإنسان وتنميتها ونقلها، عبر الأجيال والبيئات... ولقد اعترف بهذه الحقيقة المعينون بالتربية والتعليم، وأصبحوا يعتمدون على الفولكلور، باعتباره من أهم الوسائل التربوية والتعليمية، بل والتدريبية أيضاً. وصنفت المواد الفولكلورية، للإفادة من هذه الوظيفة، بحيث تناسب البيئات والأعمار. واستغلت الحكايات الشعبية ذوات المغزى، تماماً كما كانت تستغل منذ أقدم العصور. ومن الطريف قيام بعض التربويين بتجارب في هذا المضمار، استخدموا فيها الأمثال والألفاظ، لتأصيل القيم، وتأكيد المثل، وترسيب المعارف.

وأهم من هذا كله أن الفولكلور لا يزال ينهض بوظيفة، تزداد الحاجة إليها في الجيل المعاصر. وهذه الوظيفة، التي كانت تبدو واضحة في البيئات الثقافية، التي لم تعرف التعليم بأساليبه الحديثة، تشتد الحاجة إليها في مجتمعنا الحديث.

فالفولكلور يتحدث الانسجام بين العناصر الثقافية من ناحية وبين الوحدات الاجتماعية من ناحية أخرى (٢١). وهو من أجل ذلك عصا الميزان الحقيقية في المجتمعات الحديثة، لأنه يحافظ بطريق غير مباشر، وعن غير وعى في أكثر الأحيان، على القيم والنماذج والروابط التي يقوم المجتمع بها، ويتعرض للتفكك، إذا لم يحرص عليها. ومما يضاعف من أهمية هذه الوظيفة قوة وسائل الاتصال الحديثة، التي تستخدم المنظور والسموع وقدرتها على النفاذ عبر الزمان، عبر المكان، وكثيراً ما تنقل الجديد من ضروب السلوك المرتكز على قيم غريبة عن المجتمع ولذلك يوازن الفولكلور بين الثقافة السائدة والعناصر الدخيلة. وهو لا يرفضها بصورة قاطعة وسريعة، ولكنه يعمل دائماً على اختبارها، يأخذ الصالح منها، فيعدله إذا كان في حاجة إلى التعديل، ويعمل في الوقت نفسه على تحوير تراثه، بحيث يصبح قادراً على الحياة في مرحلة جديدة، أو في وجه مؤثرات جديدة. ولا بد من التحفظ هنا، ذلك لأن هذه الوظيفة في حاجة ماسة الآن إلى الاعتراف بها من القوامين على الخدمات الاجتماعية والتعليمية. ولا بد من التمييز بين العنصر الفولكلوري المتخلف، الذي لم يعد صالحاً لمسايرة التطور، وبين العناصر القوية أو المرنة المتطورة، مع معاونة البيئة الثقافية على الاستفادة من تراث الشعوب الأخرى. وقد ثبت أن وجوه التماثل والتشابه فيما صدر، ولا يزال يصدر عن الشعوب، من معارف وتعبير، أقوى وأكبر من وجوه الخلاف.

والعلاقة الحميمة بين الميثولوجيا والفولكلور هي بعينها العلاقة الحميمة بين الفولكلور، باعتباره علماً، وبين العلوم الإنسانية الأخرى. لقد أفادها كما أفادته ولم يعد عالماً عليها، وإنما استقل بمجاله ومنهجه وأحكامه. وما أجدرنا أن نعترف به اعتراف الأوساط العلمية في الشرق والغرب، والا نقف في سبيل التقدم العلمي، وأن نتيح للمتخصصين فيه المراكز والمعاهد والوئائق جميعاً.

رشدي مسلك

المآثورات الشعبية والعالم المعاصر

من المسلم به أن الثقافات القومية التي توارثتها الأمم على اختلافها ، تتعرض في عالمنا المعاصر ، لعوامل شتى ، تهددها بالتغيير ، وتحدث فيها ما يسميه بعض خبراء اليونسكو « بالتفكك الثقافي العميق » .

وقد شغل هذا الأمر ولم يزل أذهان نفر من الباحثين في الحضارات والباحثين في المآثورات الشعبية .

ومنذ سنوات بادرت هيئة اليونسكو الى تكليف مجموعة من خبراءها بأن يبحثوا « الوضع الحالي للثقافات الخاصة بمختلف شعوب الأرض والعلاقات القائمة بينها » .

ومن الواضح أن اليونسكو أبدت اهتمامها بهذا الموضوع ، لأنها ترى أن تقدير مميزات كل ثقافة قومية ، ووضع خصائصها في الاعتبار يساعدان على دعم العلاقة الدولية « وأن جهل أو تجاهل القيم العقلية والخلقية والروحية الخاصة بكل ثقافة لن يفسد مرامي التعاون

الدولى فحسب . بل سيعرض أنبل المشروعات لأفدح الخسائر والكوارث التي لا يمكن تجنبها « (١) .

وعندما انتهى هؤلاء الخبراء من دراساتهم أصدروا بياناً مشتركاً ، يهمننا فيما نعرض له الآن عن المآثرات الشعبية والعالم المعاصر ، فقد ذكروا في بيانهم « ان عادات ومعتقدات الشعوب التي كانت تعيش كأسلافها أصبحت الآن تتغير تغيراً سريعاً بتأثير تبدلات الحياة المادية وبفعل المؤثرات الآتية من الخارج » (٢) .

بل نفهم من بيانهم أن بعض مظاهر أزمة عالمنا المعاصر يتمثل في تفكك الثقافات القومية واندثار خصائصها وأصالتها .

وإذا استمرت عوامل الاندثار تقضى على أصالة هذه الثقافة ، فسوف تجد الشعوب نفسها أمام أمرين لا ثالث لهما « اما أن تناضل للمحافظة على قيمها التقليدية أو تدعن وتقبل قيماً أجنبية » .

وبالطبع نرى اليونسكو ان هناك سبيلاً آخر ، ينبغي أن يوفره المجتمع الدولي حتى نتحاشى انسحاق الأمم في واحد من الاتجاهين السابقين .

وأما هذا السبيل الكفيل بدعم التعاون بين أعضاء المجتمع الدولي فهو « أن نمكن لهذه الشعوب من أن تبني في الظروف الجديدة ، قيماً تشبه القيم التي كونتها من قبل » (٣) .

وإذا كانت اليونسكو معنية بالملاءمة بين تنمية أساليب الحياة الحديثة ، وأصالة الثقافات القومية ، فحسب الباحثين في المآثرات الشعبية . أن يدرسوا ما تحدثه أساليب العيش الحديثة من تغيير وتوليد واندثار وتحريف وتبديل ، في المآثرات الشعبية .

وان غاية جهدنا ، أن ننظر فيما يستعمله الناس من مآثرات وهم يباشرون هذه الحياة الحديثة ، ونتبين التغير الذي طرأ عليها ، ونستنتج من اتجاهات هذا التغير وسطوته ومداه ما قد يكون رداً على سؤال مثل :

ما هو وضع المآثرات الشعبية في حياة عالمنا المعاصر الذي يأخذ بقدر متزايد من الاستخدامات التكنولوجية الحديثة ؟

وكما رأينا ، يذهب خبراء اليونسكو الى ان عوامل التغير الناجمة عن هذه الاستخدامات تؤدي الى تبدلات مادية روحية (فكرية) مستمرة ، وتوقع بالثقافات القومية ، تفككاً عميقاً .

والمآثرات الشعبية فيما نعرف من أبرز العناصر المعبرة عن هذه الثقافات وبالتالي فهي تتعرض على نحو متزايد لما يطرأ على الثقافات القومية من تبدلات .

(١) أصالة الثقافات ودورها في التفاهم الدولي ، ترجمة حافظ الجمالي ، مراجعة الدكتور يوسف مراد ، ص ٦ .

(٢) المرجع السابق ص ٢٤ .

(٣) المرجع السابق ص ٢٤ .

ويلفت نظرنا . أن كلمة الثقافة نفسها قد تنوعت دلالاتها في سياق التاريخ الحديث ، إذ كانت تعنى في القرن الثامن عشر « تنمية الخبرة البشرية » .

ثم تغير معناها مرات فكانت تدل على منحى الفكر صوب الكمال البشرى ثم كان لها معنى التطور الثقافى الشامل للمجتمع ، وكان لها في الربع القرن الأخير ، وعلى نحو عام مجموعة الأفكار والعادات التي يكتسبها أعضاء المجتمع .

فهى إذن فيما يخص بحثنا ، تمتد إلى الوجوه الاجتماعية والانسانية والسياسية والآثار المادية والروحية التي تشتمل على الخبرات المكتسبة (٤) .

فاذا تحدث الباحثون في الثقافات عن ظاهرة الاندثار أو التفكك التي تصيبها تحت وطأة عوامل التغيير في عالمنا المعاصر ، فإن حديثهم يمس - بالضرورة - المأثورات الشعبية .

غير أننا لا نقف عند التسليم بحدوث هذه التبدلات أو الاندثار في المأثورات الشعبية الموروثة ، بل ينبغي أن نتقصى عوامل هذا التغيير ودرجاته . ومناحيه بالنسبة لمادة الفولكلور وصيغها ووظائفها ووجوه استعمالها .

عوامل التغيير بالنسبة للمأثورات الشعبية

نستطيع أن نجمل عوامل التغيير بالنسبة للمأثورات الشعبية في نوعين عامين أولهما ، تلك العوامل الثابتة التي استمرت تؤثر في المأثورات الشعبية منذ بدء الحضارة حتى الآن ، وهي - في ظننا - تفيض عن نفس الظروف التي تفيض منها هذه المأثورات ومثالها ما يطرا من تبدلات على أساليب العيش والعلاقات بين أعضاء الجماعة البشرية التي تتداول هذه المأثورات .

وأما النوع الثاني من عوامل التغيير ، فهي العوامل الحديثة التي يصوغها الإنسان عن تعمد سياسي أو فكرى والتي قد توضع لها الخطط والبرامج الكفيلة بأن تحدث هذه العوامل الموجهة تأثيرها .

عوامل التغيير الثابتة

وفي صدر عوامل التغيير الثابتة أى المستمرة منذ بدء الحضارة ، **الاستخدامات التكنيكية الجديدة** ، وبهذا تحدثنا **مارجريت ميد** في كتابها « الأنماط الثقافية والتغيير التكنيكي » فتقول : « ان التغيير التكنيكي قديم قدم الحضارة ومستمر منذ أزمان سحيقة لا تعيها الذاكرة فقد تغيرت حياة امم بكاملها نتيجة استخدام أساليب عيش مستحدثة ، ومن ذلك ما أسفر عنه استخدام مخترعات كالمحراث وتربية الماشية واختراع الكتابة واستعمال البخار والتجميع الآلي في المصانع واستعمال الماكينات ذات الاحتراق الداخلي » (٥) .

(٤) Raymond Williams, *Culture and Society* : 1780—1950, London 1961, PP. 16.

E. linton, *The Science of Man in the World Crisis*, New York 1945, PP. 201.

وكذلك انظر مقال « موقف الفلسفة من تنوع الثقافات » لريتشارد ماله كون ، بكتاب « اصالة الثقافات » ص ٧ وما بعدها

Margaret Mead, *Cultural Patterns and Technical Change*, 1955.

(٥)

ولا يهمننا اثبات هذه النتيجة بقدر ما يهمننا، التعرض لطبيعة التبدلات الثقافية - وبالتالي التبدلات التي تطرأ على المأثورات الشعبية .

ان تعميم الصناعة ، وانتشار الاستخدامات التكنيكية الحديثة - كما تقول اليونسكو في دراستها التي أشرنا إليها - يهددان العادات والتصورات التي ورثتها الامم بالتفكك والانحلال .

وانهما ليحدثان هذا الأثر ، على نحو لم تعرف له البشرية مثيلاً من قبل ، ففي سياق التاريخ الحديث اتصلت أحداثه الكبرى كحروب الاستقلال (التي بدأت في مرحلته هذه بحرب الاستقلال الأمريكية) وتطوراته السياسية الكبرى (التي بدأت بالثورة الفرنسية) - ونظم الارتفاق الدولي (التي تمثل لها بقيام الامبراطوريات الحديثة) نقول ان هذه الأحداث اتصلت بتحولات عظمى في وسائل العيش (تمثل لها بالثورات الصناعية في القرن الماضي - والتطور الفكري والعلمي والتكنولوجي الهائل في المائتي السنة الأخيرة أو نحوها - وما نتج عنها من استخدامات تكنيكية تشمل حياة كل يوم) .

وقد نجم عن الاتصال بين أحداث التاريخ الكبرى ، وتحولاته العظمى أن أصبح قدر الإنسان في عالمنا المعاصر ، هو أن يقع في قبضة اتجاهات الحياة الحديثة ، ايان كان موضعه من الأرض وإيا كانت مكانته من الجماعة البشرية التي ينتمي إليها ، ذلك أن التقدم التكنولوجي في عالمنا المعاصر يؤدي الى وضع سائر الامم في متناول أقوى ما عرفه الانسان في تاريخه ، من وسائل الاتصال الجمعي .

وهذه الوسائل ، من صحافة واذاعة مسموعة واذاعة مرئية ، وسيئنا نحمل - باستمرار - أنماطاً من العادات والأفكار والفنون ، والمعارف ، قد تتعارض مع الأنماط المماثلة في الثقافات الموروثة وكذلك فانها تبث من الاتجاهات الفلسفية ما قد يتعارض أو يؤثر في تصورات الآخرين .

ولكن الحاحها الهائل ، يكتسب نفوذه ، ليس فقط من انه ينطلق من اسلوب حياة أقوى لأنها أحدث ، بل يكتسب نفوذه كذلك من انه يتوسل بنفس الاداة التي تتذرع بها المأثورات الشعبية ونعني بها أداة الكلمة المنطوقة الشفاهية التي يمكن أن تجري على الألسنة وتداول شفاهاً ، وتتخطى حدود معرفة القراءة والكتابة وترسخ في الذاكرة .

كما أن هذا الإلحاح يتوسل بالصورة ، التي كانت مأثورات التمثيل الشعبية ، تتذرع بها ، كما نعرف .

ثم ان وسائل الاتصال الجمعي الحديثة ، تخاطب ملكات الانسان التي يكتسب منها المعرفة ، واخصها ملكات السمع والبصر والتفكير بل ملكة الانفعال الغريزي .

وينبغي أن نضع في اعتبارنا أن تأثير هذه الوسائل ، على عقل الانسان ونفسيته ينطلق من المناطق الأكثر تقدماً والأكثر استخداماً للتقنية الحديثة ، الى المناطق الأكثر تخلفاً والأقل استخداماً لهذه التقنية ، ففي نطاق الوطن الواحد يأتي هذا التأثير من العواصم والمدن الى القرى والأثناء القصية ، وعلى نطاق العالم يأتي هذا التأثير من البلاد الصناعية الى البلاد غير الصناعية ، ومن البلاد الكبرى المتقدمة الى البلاد النامية وحديثة العهد بالاستقلال .

ويكاد هذا التأثير ، أن ينتهي - عند التحليل الأخير - الى أنه ينطلق في موازاة النفوذ السياسي والاقتصادى والنفوذ العلمى بالنسبة للعالم بعامة .

ويحدثنا **ويلبور شرام** فى كتابه « أجهزة الاعلام والتنمية الوطنية » ، حديثاً مستفيضاً عن تركيز هذه الوسائل المؤثرة ، فى دوائر الدول العالية النمو وعن النتائج المترتبة على هذا التركيز بالنسبة للتأثير فى ثقافات الأمم المتخلفة والنامية وبالنسبة للتحويل الى أساليب الحياة العصرية .

وينبها **شرام** - مثلاً - الى أن الدول الأربع الكبرى ، هي نفسها التي تستخدم أقصى الامكانيات فى مخاطبة عقل الانسان وخياله ، فى عالمنا المعاصر ، لأنها تملك أقوى شبكات النشر والاذاعة والسينما والتلفزيون وانها تحيط بالعالم المعاصر ، بما ترسله بوساطة هذه الشبكات (٦) .

ومن يتتبع التبدلات التكنيكية فى وسائل الاتصال الجمعي فى اثناء القرنين التاسع عشر والعشرين سيجد أن ادخال الاحتراق الداخلى فى ماكينات الطباعة واختراع التصوير الشمسي واستخدام انماط الصور فى طباعة الصحف واختراع التسجيل الصوتي على اسطوانات ، كل ذلك ، كان يؤثر فى قطاعات أهل المدن والقللة القليلة القارئة من أهل الريف .

اما استخدام التقدم التكنولوجي فى مجال الكهرباء ثم الالكترونيات ، فقد عمم تأثير هذه التطورات بالنسبة للكتلة الساحقة من المجتمعات البشرية ، أى أن استخدام التكنولوجيا الحديثة (الالكترونية) قد شمل « جمهور » المأثورات الشعبية وجعلهم مستقبلين أكثر منهم مشاركين وان هذا التعميم ، ليحمل معه تأثير التثمين فى الافكار المكتسبة **والعادات المتقدمة بوساطتها** ، والفنون المداعة من خلالها .

واذا تذكرنا أن من معطيات الصناعة ، تثمين السلع المطروحة للاستخدام بوساطة الكافة وكذلك تثمين الأزياء والمساكن ... الخ . فاننا نلاحظ أن حملة المأثور الشعبي ورواته ، من الدين يكونون هدفاً لهذا التثمين انما يقعون فى قبضة تيارات مادية وفكرية تجعل التعامل فى الحياة من خلال سلع وأشكال وقوالب نمطة ، وافكار نمطة ، ونماذج لعادات نمطة ، وسلوك ، وتصورات نمطة ايضاً .

وبمعنى آخر ، فان تعميم التثمين ، يكون هو الأقوى والأكثر أهمية ، وأما ابراز السمات الخاصة ، للثقافات القومية الموروثة فتكون هي الأدنى أهمية والأضعف ، ومن ناحية ثانية ، فان وسائل الاتصال الجمعي - خاصة المسرح والتلفزيون والاذاعة - تعيد الى جمهور المشاهدين والمستمعين الكثير من نماذج المأثورات الشعبية ، بعد أن تخضعها لموجباتها ، بل بعد أن تسوقها فى صيغ حديثة ، مبنية على قواعد الفنون الحديثة المثقفة .

ومثال ذلك ما يحدث فى مجالات الموسيقى والأغاني والرقص .

وبمعنى آخر فان وسائل الاتصال الجمعي لا تغمر عقل الانسان وخياله ، بمعطيات الحياة

(٦) ويلبور شرام ، أجهزة الاعلام والتنمية الوطنية ، ترجمة محمد فتحى ، القاهرة ١٩٧٠ * وراجع بخاصة فصل « تداول الاعلام فى العالم بين البلدان - فى داخل البلد الواحد - التحويل الى وسائل الاتصال العصرية » ص ٨١ - ١٠٩ ، ١٢١ - ١٥٣ . الخاصة بتوزيع وسائل الاتصال الجماهيرية فى العالم .

الحديثة وحدها من أفكار وقيم سلوكية وأخلاقية وفنون ، ومعارف علمية ، بل هي تغمر هذا العقل والخيال بما نسميه - الفنون الشعبية المتطورة - أى تلك الأعمال الفنية التى تخضع لقواعد العرض والأداء والتمثيل المثقف ، والتي تستخدم بعض جزئيات أو عناصر المادة الفولكلورية. والتي لا تكون من الصيغ المستحدثة من أصل فولكلورى (Variant) التي يحدثنا عنها علم الفولكلور بل تكون صيغاً جديدة .

وعلى هذا النحو ، تقع المآثورات الشعبية بين دائرتين مؤثرتين ، هما دائرة تعميم القيم الفنية والثقافية الحديثة ، ودائرة تعميم تطوير - أو قل إعادة تشكيل - القيم التي تحملها المآثورات الشعبية الأصيلة .

ولعلنا نذكر فى هذا الصدد ما يقوله بعض علماء الاجتماع الفرنسيين ومنهم جورج فريدمان George Friedman عن التمييز بين الوسائل الطبيعية والوسائل التكنيكية . ذلك أن المآثورات الشعبية التقليدية تعيش وتذيع بوسائلها التلقائية الطبيعية ، فى حين أنها تواجه الآن ، سطوة الوسائل التكنيكية وقدراتها الجسيمة على التأثير فى نفسية الإنسان وفكره وعاداته وسلوكه وعلاقاته ، أو قل مدى مشاركته بالنسبة لما تطرحه هذه الوسائل .

ومع أن هناك فريقاً من المشتغلين بالفولكلور والفنون الشعبية يصر على أن يقدموا على خشبات المسارح وشاشات التلفزيون وفى الإذاعات ، الأعمال الفنائية والموسيقية ، والراقصة ، ذات القيمة والقوالب الفولكلورية ، مع أقل تعديل أو « تهذيب » ممكن ، إلا أن واقع الأمر يدلنا ، على أن هذه الأعمال نفسها ، تخضع لتغيرات ذات اثر غير قليل وأهمها تغيير البيئة التى تؤدى فيها هذه الأعمال وتغيير المناسبة التى تؤلف من أجلها ، وتغيير الوسيلة التى تذيع بواسطتها ، ثم تعمد التركيز ومراعاة مكان العرض وصلة الجمهور به ... الخ .

ونحن نعرف أن أصحاب هذا الرأى يعبرون عنه بوضوح فيما تقدمه فرق اليونان واسبانيا من عروض شعبية على سبيل المثال .

لكن مراجعة هذه العروض نفسها ، تؤكد لنا أن ما تضمه من فنون شعبية أصيلة (الفولكلور) يمر بظروف التغيير التى أشرنا إليها .

ويكفي أن نراجع ما يصدر من مطبوعات عن احتفالات ومهرجانات اسبانيا - لنرى أن توظيف الفنون الشعبية الأصيلة فيها ، جزء من توظيف الفنون الرفيعة المثقفة ، مثل الدراما العالمية ، وفن الباليه ، والموسيقى (٧) وأن ذلك كله لغرض الترويج .

وسوف نفصل الحديث عن التغيير الذى يصيب مادة الفولكلور حين يقدم بواسطة وسائل الاتصال الجمعي :

(٧) انظر على سبيل المثال نوعية العروض التى يتفمنها :

“ La Cultura Popular ” Y Los Festivales de Espana — 1964. 1966.

وكذلك يمكن الرجوع الى :

25 Anos de Paz — “ Cultura Popular ” — 1966.

وبالإضافة الى تأثير الاستخدامات التكنيكية الحديثة هناك تأثير **المخالطات البشرية** التي بلغت في التاريخ الحديث والمعاصر لعالمنا ، أقصى درجات قوتها ونفوذها .

نحن نعرف أن المخالطات البشرية بدرجاتها المختلفة من هجرات واستيطان بل من مخالطات يوجبها النشاط التجارى والحربي ، قد كانت منذ بدء الحضارة أيضاً ، من أهم أسباب نشر **المأثورات الشعبية** الخاصة بمجتمع أو جماعة معينة الى خارج حدودها الجغرافية والسياسية بل الثقافية .

غير أن هذه المخالطات جميعاً اتخذت في مرحلة التاريخ الحديث مداراً أوسع وأعمق من مداراتها السابقة وذلك حين اقيمت الامبراطوريات الحديثة ، وأدى قيامها الى استيطان أجناس اجنبية في المواطن التي ضمتها هذه الامبراطوريات ، وكذلك ، كان لزيادة النشاط التجارى، والتطور الهائل في وسائل النقل والمواصلات دوره في زيادة حجم الاستيطان والمخالطة ثم ان اتجاهات الهجرات البشرية الناشطة في عالمنا الحديث والمعاصر، تتسم من ناحية بأنها هجرات من الريف الى المدن ، ومن البلاد المتخلفة الى المناطق الصناعية في البلاد العالية النمو .

ومعنى ذلك أن الميراث الذى يحمله النازحون من بيئاته التقليدية ، ما يلبث حتى يتعرض لوابل التغير والملازمة - بل الاندثار حين تستوعب المدن والمناطق النامية الأجيال الاولى من المهاجرين والمستوطنين والوافدين .

ومن ناحية ثانية فقد شهد قيام الامبراطوريات الحديثة ، نزوح جاليات أوروبية ، الى المناطق المطوية تحت جناح هذه الامبراطوريات ، وكان بين هذه الجاليات ، أهل صنائع وخبرات جديدة ومثقفون ومهندسون وأطباء وفنانون . الخ .

وقد نقلوا معهم أساليب عيشهم الأوروبية ، كما كان لهم دور ظاهر في ادخال مفردات وتراكيب ، وأقوال سائرة من لهجاتهم الأصلية ، في اللهجات الوطنية .

أو قل ان التفاعل بين هؤلاء النازحين من أوروبا وأهل البلاد المحليين ، قد نتج عنه علاقات لغوية ، أضافت الى اللهجات المحلية تلك المفردات والتراكيب والأقوال .

ومن الطبيعي أن يواكب التهجين بين الأجناس ، تهجين بين الثقافات ، وأن ينعكس ذلك على **المأثورات الشعبية** .

ولعلنا نفهم دلالة ما يقوله **بارملي Parmlee** في كتابه « تاريخ الثقافة الحديثة » عن اثر الاتصال بين الأجناس في تغيير ثقافتها وما يشير اليه من تأثير الهجرات والغزو والحروب والعلاقات التجارية ثم ما يوجزه عن تسرب العادات والقيم الأجنبية (٨) .

وإذا كانت الاستخدامات التكنيكية وما يتبعها من تطورات اقتصادية وعلاقات اجتماعية وتبدلات ثقافية ، وكانت المخالطات البشرية والثقافية وما يتبعها من تهجين بين الأجناس ، وتأثير متبادل بين اللغات واللهجات والعادات والقيم السلوكية - إذا كان هذا وذاك ، في مقدمة العوامل التي تؤدي الى التغير في بنية **المأثورات الشعبية** ، وصيغها ، وجزئياتها ، فان التبدلات

التي تقع في البيئة الطبيعية تكون هي الاخرى باعثاً على حدوث تغييرات في تصورات الانسان ومظانه وخرافاته ومعارفه الأولية المختلطة بهذه الأوهام والمظان . ونضرب في ذلك مثلاً بما صحت التطورات التكنيكية والاقتصادية والسياسية ، من سيطرة على البحيرات والأنهار التي ظلت على مدار قرون طويلة منبع الكثير من المعتقدات والممارسات الزراعية والتي أخذت في تاريخ العالم الحديث ، تتحول الى مصادر للرؤى ، معروفة الأسباب والظواهر ، وفي مقدور الانسان أن يسيطر عليها .

وبنفس القياس ، ان شق الترع وبناء السدود ، واصلاح الأراضي ، وتكييف الزراعة لم يؤد فقط الى زيادة الانتاج وتعديل علاقات الناس بعضهم ببعض بل ادى - في احيان كثيرة - الى ازالة أو تغيير - بعض ملامح البيئات الطبيعية كالبحيرات بعد تجفيفها ، والصحارى بعد زراعتها ، والجبال بعد تعميرها . وكان هذا التغيير في ملامح البيئة الطبيعية ولم يزل ، سبباً مؤثراً ، في تغيير أو تعديل ما ارتبط بها من حكايات وأمثال وغير ذلك من المأثورات .

وهكذا يجوز أن نقول ان عوامل التغيير الذى يصيب المأثورات الشعبية اما أن تقع في البيئة المادية (اى في البيئة الاقتصادية والاجتماعية والطبيعية) أو تقع في نفسية الانسان فتولد لديه قيماً حديثة تتعارض أو تختلف عن قيمه الموروثة .

اننا نؤكد على النقط السابقة لكي نبين أن أصالة المأثورات الشعبية تتعرض في عالمنا المعاصر لموجبات التغيير التي تنبع من ظروف عامة هي أشبه ما تكون ، بالظروف التي تسبب أحداث التاريخ .

غير أن معدل التبدل في المأثورات الشعبية لا يطابق - ولا يمكن أن يطابق - معدل التغيير في البيئات المادية .

وحقاً ان القانون ، الذى يتفق عليه جمهور الباحثين في الثقافات - بالرغم من اختلاف آرائهم الفلسفية - هو أن عاداتنا وأقوالنا السائرة تتبع مسالك عيشنا فاذا تغيرت أساليب العيش تغيرت عاداتنا ومأثوراتنا .

لكن ذلك القول ، لا ينطبق انطباقاً جازماً في كل حالة . ذلك أن التبدلات التي تصيب المأثورات الشعبية لا تأتي فور التوسع في الاستخدامات التكنولوجية مثلاً ، أو فور حدوث مخالطات بشرية ناشطة أو فور حدوث تغيير في تضاريس البيئة الطبيعية .

ان هذه التبدلات تستغرق وقتاً قد يطول كثيراً بالنسبة لأنواع بعينها من المأثورات الشعبية ، ونعنى بها المأثورات التي ترافق الحوادث الكبرى في حياة الانسان من ميلاد وزواج ووفاة . وكذلك نعنى بها المأثورات المعبرة عن المعتقدات .

وبمعنى آخر فان التبدل في المأثورات الشعبية لا يتم بالترتيب الآلي الذى نلاحظه عندما ندير مفتاح « الاتصال » في السيارة فيحدث الاحتراق الداخلي وتدور عجلاتها .

ان هذا النمط من تحويل السكون الى الحركة أو تحويل الشيء الى عكسه ليس هو النمط الذى يحكم الصلة بين التغيير في أساليب العيش والتغيير الذى يصيب المأثورات الشعبية .

والحق ان سلسلة من الأفعال وردودها ، تنظم هذه التبدلات الثقافية ، وقد تستغرق

أجيالاً بل لعلها تستغرق عصوراً وقروناً كاملة ، فنحن نعرف أن الأفكار والأوهام ، تعيش طويلاً بعد أن تختفى الظروف المادية التي كانت ملائمة لها . . فالاعتقاد بأن روح القتيل لا تستقر الا بعد أن تنال مراسم الدفن ذات الاعتبار الاجتماعى والدينى ولعلها لا تستقر الا بعد أخذ الثأر من القاتل ، هذا المعتقد كان يلائم أسلوب عيش عشائرى أو رعوى ، فإذا كنا نجده ذائعاً الآن ، بأشكال مختلفة ، وفى ثقافات امم يتباين حظها من التقدم والتخلف ، فان دلالة بقائه هي أن المعتقد القديم يجرى فى الاستعمال بالرغم من استقرار نوع آخر من العلاقات وأسلوب آخر من الحياة ، وبالرغم من صدور التشريعات التي تعاقب على جريمة القتل وتقتص من القاتل نيابة عن المجتمع كله وليس نيابة عن ذات القتيل .

وإذا كان الفلاحون فى صعيد مصر يقسمون - لا يزالون - بنهر النيل ، ويعتقدون فى طهارته ، ويتباركون بمائه ، فى حالات « الولادة وفض البكارة والزواج » الأمر الذى يثير فى اذهاننا معتقدات الفراعنة القدماء الخاصة بتقديس هذا النهر واعتباره إلهاً ، فان آلاف السنين بين الفراعنة والمصريين المحدثين ، أزلت ظروف الحياة الفرعونية ، لكنها لم تؤد الى ازالة هذا المعتقد .

وما ينسحب على المثل السابق ، ينطبق على الثقافات الشعبية بعامة ، ففى مجتمع بلغ أقصى درجات التقدم التكنولوجي - مثل المجتمع الأمريكى - لم تزال خرافات ومعتقدات قديمة جارية فى الاستعمال .

وفى كتاب « علم الفولكلور » (٩) يعدد الكزاندر كراب Alexander H. Krappe مئات الأمثلة للخرافات الدائعة فى الثقافات الجرمانية والسلافية والسيلىنية واللاتينية ، بحيث تبدو ثقافات الامم المتقدمة فى اوربا ، حافلة بالمأثورات الشعبية التي تتناقض مع المعرفة العلمية ، بل مع التوسع فى الاستخدامات التكنيكية ، بل هي تتعارض مع تعميم الصناعة ونشر التعليم .

ونفس الحال ، نجدها فى الولايات المتحدة الأمريكية ، كما نجدها فى البلاد الآسيوية التي أحرزت تقدماً كبيراً فى مجال الصناعة والتنظيم الحديث - والمشروعات التجارية والزراعية والإنتاجية - مثل اليابان .

يقول الكزاندر كراب عن الخرافات مثلاً : « نحن نلقى حكايات العمالقة والاقزام والعفازيت والمردة ، منتشرة ذائعة فى مساحات شاسعة من الأرض تمتد من سواحل المحيط الأطلسي الى نهر الفوستولا ومن الاطراف الشمالية الى جبال الالب » (١٠) .

وكتاب الكزاندر كراب - وهو مرجع فريد - يكاد يقدم وثائق متوالية ، فى شتى فصوله ، لذيوع هذه الأنواع من المأثورات الشعبية التي اختفت موجباتها ، ولم تنته وظيفتها فى حياة أصحابها . . .

ونخص من هذه الفصول ، ما يتحدث عن مأثورات النبات والحيوان والمعادن والظواهر الطبيعية الخارقة ، ومأثورات استطلاع الغيب ، ومنظومات الرقى والتعاويد وأعمال السحر .

(٩) الكزاندر هجرى كراب ، علم الفولكلور ، ترجمة احمد رشدى صالح ، القاهرة ١٩٦٧ .

(١٠) المرجع السابق ص ١٦٠ .

وفي باب الرقى والتعاويذ يقول كراب :

ولكي اشرح شرحاً دقيقاً ، نظام هذا النوع من الشعر السحري اذكر هنا بعض الأمثلة الجارية في الريف الانجليزى ، فاذا اريد استخراج شوكة ، القيت التعزيمة التالية :

سعيد هو المسيح الذى ولد
وقد كلل بالشوك
وخرم جلده
لكي يتعمق السم
ولكن جراحه الخمسة فيما قالوا
شفيت قبل أن يموت
فليتعمق الشفاء ويخرج الشوك
وسعيد هو المسيح الذى ولد (١١) .

وقد يساعد على بقاء تلك المأثورات ، قداستها عند اصحابها ومن ذلك مثلاً ما يتصل بالملاد وتجدد الحياة في النبات والحيوان وفي الطبيعة على اتساعها .

لقد ظلت أسرار هذا التجدد ، تتعلق بتقديس القوة الفاعلة .

ويضاف الى ذلك ، أن مالا يرد نص بشأنه في المعتقد الديني ومالا تقول به المعرفة العلمية . يظل منبعاً في التصورات الدارجة والأوهام .

ولنتذكر على سبيل المثل ظاهرة تجدد الحياة في الطبيعة ، فالمعتقد الديني يرددها الى ارادة الخالق سبحانه وتعالى الذى ينشئ الحي من الميت والميت من الحي .

وبجوار هذا المعتقد الديني ، الذى يضيف القدرة الى الله سبحانه ، تحمل المأثورات والعادات الشعبية ، ما قد ينكره الدين ، وما يندد به .

ان المعتقد الديني يقطع بأن القمر كوكب ، وأن الكواكب تدور في افلاكها ، وانها تسبح فيها ، بأمر ربها ، والعامه ، يؤمنون لا نزاع ، بهذا كله ، ثم يصوغون في اغاني الأطفال ، ما يشير الى أن القمر ملاك ، قد يخنقه نبات الحور ، وفي أعمالهم السحرية يمارسون عادات تفوح بالوثنية خاصة في حلب النجوم ، وهذه الجزئيات موجودة في ثقافات الامم على اختلاف حظها من المعرفة والرقى .

ومنها عرائس السحر والندور وذبائح تشييد الأبنية وعبور الأنهار وتلاوة أسماء القديسين عند ركوب البحر والاهابة بالأرواح الخفية عند مواجهة الخطر .

والاعتقاد في أن حراساً من الجن يحرسون النفائس المطمورة والكنوز وأنه يستطيع فك طلاسم هذه الكنوز بإجراء مراسم سحرية معينة. وكذلك الاعتقاد في الحسد والتفاؤل والتشاؤم . والنذر التي تكون في حركة بعض الناس ، أو هيئة الحيوان والطير ، أو تلك التي ترمز إليها الأحلام .

وهكذا نجد أنه في ظل عوامل التغيير التي أشرنا إليها ، تشبث موروثات غير قليلة ببقائها . وتسبب استمرار مأثورات شعبية في الاستعمال .

فاذا كانت عوامل التغيير تؤدي الى اندثار مأثورات كاملة أو جزئيات أساسية من بعضها : فان عوامل التثبيت ، تؤدي الى اضطراب مأثورات أخرى وبقائها .

بل ان الاندثار ، والتثبيت ليسا وحدهما ، التيارين اللذين يحيطان بالمأثورات الشعبية .

هناك تيار التوليد الذي يأتي تقائياً ، فتتلاءم المأثورات الشعبية مع ظروف الحياة المتغيرة ، بأن تغير في ترتيب عناصرها ، وتولد عنها صيغ جديدة ، أو تُشتق منها صيغ جديدة ، أو يسقط منها ، ما لا يلائم الاستعمال في ظل الحياة الجديدة .

فاذا جاز لنا أن نقول ان هناك ما يشبه قوة جبرية تؤدي الى التغيير في المأثورات الشعبية ، فانه يجوز لنا كذلك أن نقول ان هناك قوة جديدة معارضة تؤدي الى استمرار بعض هذه الموروثات بالرغم من اختلاف أساليب العيش ، بل بالرغم من كل العوامل العامة الموجبة لهذا التغيير .

الهجرة والتغيير

وتبدو هجرة النصوص ، وانتشارها ، من مكان الى مكان ، عاملاً آخر يساعد على حدوث التغيير فيها .

وقد ارتبطت هذه الهجرات — التي نعرف أنها صاحبت مراحل التاريخ كله — بالعوامل التي أشرنا إليها ، لكن أحد أساندة الفولكلور يؤكد بشكل خاص على أهمية الدور الذي يؤديه الأفراد من حملة النصوص .

ونعني بهذا العالم السويدي كارل فلهلم فون سيدوف Carl Wilhelm von Sydow وخلاصة رأيه أن المأثورات الشعبية لا تنتمي الى الشعب بكامله ، وإنما هي تلحق بأفراد بذواتهم . أو قل انها تلحق بقسم أو أقسام من الشعب ، وأولئك هم الحفظة والرواة .

بل ان فون سيدوف يذهب الى القول بأن لكل نوع من المأثورات الشعبية فئة معينة ترويه وتحفظه ، وتذيعه ، وتمثل به وتؤديه .

ويرى فون سيدوف أن هناك قسمين عامين من حملة النصوص ورواتها :

أما القسم الأول فهم حملة النصوص الإيجابيون أولئك الذين يجعلون المأثورات الشعبية حية ، لأنهم يتداولونها .

وأما النوع الثاني من الحفظة وحملة النصوص فهم الحملة السلبيون الذين يتلقون هذه المأثورات فهم لا يبدلون جهداً في إذاعتها وترويجها .

ويتصف حملة النصوص الايجابيون - فيما يقول - سيدوف ، بأنهم يملكون موهبة أدائها (اذا كانت تمثيلية أو أغنية) ويملكون موهبة القائها والتأثير بها اذا كانت حكاية أو نادرة أو مثلاً .

والحق ان فون سيدوف يعطي أهمية قصوى لجهد هؤلاء الأفراد ويكاد ينكر دور المخالطات العامة والاتصال الجمعي بين الثقافات المتباينة ففي حديثه من الحكايات - مثلاً - يقول انها تضيع في الاماكن الجديدة حين يرويها حامل أو حملة نصوص نشيطون ويلقونها على أسماع أهل الأماكن الجديدة .

وسيدوف يقول انه اذا عبرت بعض تلك المآثورات حدود أوطانها الجغرافية والسياسية ووصلت الى أقوام آخرين يسكنون في مواطن أخرى فان ذلك لا يحدث لأن الأقوام الأخرى تستخدم عدداً من اللغات وتعرف اللغة التي تقال بها تلك المآثورات ، وانما يحدث هذا الذيوع في المواطن الجديدة ، لأن بعض الرواة حملوها معهم ، وعبروا بها الحدود الفاصلة بين موطنها الأصلي والموطن الجديد واستطاعوا أن يبثوها كاملة أو يؤثروا بها في مآثورات ذلك الوطن .

ان أقل قدر من المخالطة البشرية والمعيشة بين حملة النصوص وغيرهم ، جدير بأن ينشر المآثورات الشعبية خارج حدودها كما تنشر الريح البذور من تلقاء ذاتها وكما تقوم الريح بدور الوساطة في تلقيح بعض أنواع الزهور والنباتات .

ولا يشترط سيدوف أن تتم المخالطة بين حملة النصوص وأولئك الذين يستقبلون مآثوراتهم في نطاق هجرات عامة ، أو حركة استيطان واسعة أو من خلال علاقات ثقافية أو تجارية كبيرة ، بل يكفي أن يتجول بعض الأفراد من حملة هذه المآثورات في أماكن جديدة ويكفي أن يذيعوها فاذا لقيت مناخاً ثقافياً موافقاً استقرت في محفوظ هذه البيئة الجديدة (١٢) .

وربما كان تشريح بعض الأغاني الفولكلورية الموجودة في بلاد متقدمة تكنولوجياً مثل الولايات المتحدة الأمريكية - أن يقدم لنا مثلاً لنمط المآثورات الشعبية حين تهاجر من مواطن قديمة الى مواطن جديدة .

ان هذا التشريح يمكن تحقيقه ، اذا أخذنا مجموعة **آلان لوماكس** - مثلاً - وهي التي تضم ثلاثمائة أغنية فولكلورية بنصوص كلماتها وألحانها والاشارة الى أصولها ومصادرها الاولى (١٣) .

حين ندرس هذه المجموعة نجد أنه بالرغم من التطور السريع ، والتوسع الكبير في الاستخدامات التكنيكية في أمريكا الشمالية ، فان الأغاني الفولكلورية التي يغنيها البيض والسود على السواء ، تطرح مئات الامثلة من الاغاني التي تعود باصولها الى ثقافات جرمانية وسيلينية ولايتينية وإفريقية .

(١٢) Emma Emily Keifer, Albert Wesselski and Recent Folk Tales Theories, Indiana University Publications, Folklore Series N.8, 1947.

(١٣) Alan Lomax, The Folklore Songs of North America, In The English Language, New York 1960.

يقول لوماكس :

« ان الاغنية الفولكلورية — في بعض وجوها — عبارة عن متحف للأثرية الموسيقية التي تنتمي الى بلاد كثيرة » ذلك أن المجموعات البشرية التي استوطنت العالم الجديد حاولت أن تستبقي أغانيها وموسيقاها فكانت هناك أغان من السويدوليتوانيا وإيطاليا ، غير أن الأغاني والموسيقى الأسبانية والبرتغالية والفرنسية والانجليزية . وأغاني موسيقى غرب افريقيا هي التي انتشرت في أكثر أماكن الاستيطان في العالم الجديد (١٤) .

وأما أغاني البيض فكانت — ولم تزل — تتميز بأنها فردية ، وأما أغاني السود فمن أهم سماتها أنها أغاني مجموعات (كورال) (١٥) .

ويقول **لوماكس** ان هاتين الثقافتين الموسيقيتين تعيشان جنباً الى جنب لأكثر من مائتي سنة وانهما في حالة من تبادل التأثير الدائم وقد لبثت مادة الأغاني تذهب وتأتي وتتحرك عبر حدود الأجناس حتى يصعب علينا أن نقول ما هي المجموعة البشرية التي أضافت أكثر من غيرها الى هذا النمط من الأغاني أو ذاك (١٦) .

وبالطبع ، أحدثت هذه المعاشية وتبادل التأثير تغيرات في بناء الألحان ونسيج الأغاني ذاتها .

وبمعنى آخر فان تعايش مأثورات شعبية مختلفة ، في إطار حياة عامة شاملة يسمح باحداث التغيير المستمر والتبادل ، لكنه لا يلغى القاعدة التي أشرنا اليها من قبل وهي قاعدة تثبيت بعض النصوص كتلك المتعلقة بالمعتقدات .

وفي كتاب **لوماكس** عدد من الأغاني الزوجية التي لم تزل تفوح برائحة المعتقدات الافريقية الوثنية .

يحدثنا **لوماكس** فيقول انه كان من معتقدات غرب افريقيا أن آلهة الأنهار والرع والبحر والرياح ، والحب ، والموت ، وأرواح الأسلاف الموتى ، تصاحب الإنسان في مراحل حياته وتحميه وتعاقبه وكانت عبادة هذه الآلهة « تملأ العاصم بالاحتفالات » وحين جرى بالعبيد من غرب افريقيا حملوا معهم أغانيهم وموسيقاهم التقليدية التي كانوا قد أخذوها عن آبائهم وأجدادهم .

وأي كانت الاغنية التي يغنون ، فان لها وظيفة في حياتهم ، فهي لتسرية عنهم وللتعويض الروحي عن احساسهم بالفقر ، وهي أيضاً للتعبير عن أوهامهم وظنونهم (١٧) ، أو هي ذات وظيفة بالنسبة للأعمال البدنية الشاقة التي يؤديونها .

والخلاصة ان سائر عوامل التغيير الناجمة من تبدلات أساليب الحياة أو تلك التي يكون سببها الهجرات الثقافية أو كان سببها ، أولئك الأفراد من الرواة والحفظة والنقلة ، فان هذه الأساليب جميعاً تفيض عن الحياة بغير عمد فكري .

(١٤) المرجع السابق ص ١٥ وما بعدها .

(١٥) المرجع السابق ص ١٥ وما بعدها .

(١٦) المرجع السابق ص ١٠ .

غير أن هناك نوعاً آخر من التغيير السلى يصيب مادة الفولكلور أو وظيفته أو صيغته أو طبقاً لنظرية فلسفية أو سياسية معينة أو طبقاً لمنهج نظرى وعملى معين وهذا النوع الثانى تلقاه فى بلاد شرق أوروبا ، حيث يختلف النظر السلى الفولكلور وتختلف أنواعه .

ويكفينا فى هذا الصدد أن نشير الى ما نشرته مجلة الفولكلور الرومانية ، فى أعداد متوالية (خاصة ١٩٦٣ - ١٩٦٤) وجاء فيها على سبيل المثال .

« يمر فولكلور رومانيا المعاصر بسلسلة من التجديدات التي تبدو فى :

أولاً : التغييرات التي تصيب العناصر التقليدية ومنها الوظيفة التي تستخدم من أجلها المأثورات الشعبية وكذلك مادتها وتكويناتها .

ثانياً : ظهور أنواع جديدة من الأعمال الفنية الفولكلورية ومنها الأغاني الفولكلورية الجديدة « وجاء فى هذا المقال أن هذه الأنواع الفولكلورية الجديدة تمثل عنصراً هاماً فى مآثورات رومانيا وفنونها الشعبية .

وأما أهم موضوعات هذه الأغاني . فهي تلك التي يعيشها أهل رومانيا ، منذ تحرير أرضهم وإقامة نظامهم السياسي والاجتماعي الجديد (١٨) .

والحقيقة ان هناك رأيين مختلفين يسودان النظر الى المآثورات الشعبية فى عالمنا المعاصر .

وأما الرأى الاول • فيدعي - على نحو عام - فى بلاد الغرب .. الاوروبي وأمريكا .

وأما الرأى الثانى • فيدعي فى بلاد الكتلة الشرقية .

ويرتبط كل من الرأيين بنوع الفلسفات السائدة فى هذا الجانب أو ذاك .

والرأى الأول يعتبر الفولكلور ميراثاً ثقافياً تلقائياً لا يجوز أن نتدخل فيه بالتعديل أو التغيير . وأن هذا الميراث يقتصر على الموروث القديم المجهول المؤلف .. الخ ، وأنه لا يجوز أن نعتبر الابداع الشعبي الحديث جزءاً من الفولكلور .

وأما الرأى الثانى فيعتبر الفولكلور ابداعاً شعبياً مستمراً يجمع بين القديم والجديد وأن ما يفيض عن خاطر المجتمع الحديث هو جزء من الفولكلور .

وتترتب على هذين الرأيين نتائج هامة سواء فيما يتصل بتحديد ميدان المآثورات الشعبية ، أو فيما يتعلق بدراساتها ، أو فيما يتصل - بما يوصف - بأنه تطوير للفنون الفولكلورية القائمة على الأداء (مثل الرقص والغناء والموسيقى) .

(١٧) (المرجع السابق ص ٤٧ وما بعدها .

“ Revista de Etnografie si Folclor ”, Nr. 4-5, 1964.

(١٨)

دورية الانثوجرافيا والفولكلور الرومانية « الترجمة الانجليزية » ص ٣٨٥ .

ولقد زاد ، الارتباط بين النظر الى المأثورات الشعبية ، ونوع الفكر الفلسفي السائد في كل بلد ، خاصة في النصف قرن الأخير ، وذلك لأن الفلسفات الاجتماعية والسياسية - فضلاً عن نمو العلوم الانسانية - قد جعلت الفولكلور هدفاً لها .

وفي مجموعة الدراسات الهامة التي تحمل عنوان « بحوث الفولكلور في العالم » (١٩) يقول **دورسون** ان الفولكلور يخدم المصالح الوطنية لكافة البلاد في عالمنا المعاصر والبلاد الصغيرة تجد فيه اعتزازاً بشخصيتها وثقافتها القومية . والبلاد النازية تجد فيه ما يعزز فلسفتها القائمة على نقاء الجنس الآري وامتيازته على الأجناس الأخرى ، والبلاد النامية وحديثة العهد بالاستقلال ، تجد فيه عزة وطنية وتأصيلاً لحياتها ، والبلاد الاشتراكية تجد فيه إبداعاً يفيض عن نفسية عمالها وفلاحها ، والبلاد الرأسمالية تجد فيه ذخيرة فنية ونفسية ، وهكذا ، فان « **الدوافع التي دفعت الى أن تدرس كل أمة تاريخها السياسي والأدبي هي نفسها الدوافع التي تدفع مختلف الأمم الى البحث في مأثوراتها الشعبية** » .

القوميات والمأثورات الشعبية في عالمنا المعاصر

لا نزاع في أن ميلاد الفولكلور (المأثورات الشعبية) قد واكب ظهور القوميات الحديثة في أوروبا ولبث بعد ذلك ، يواكب نمو الروح القومية حينما تزدهر هذه الروح في بلاد العالم كبيرها وصغيرها .

ومن الناحية الفكرية ، فان الإيمان بوحدة التاريخ والتراب واللغة والاقتصاد ومكونات الشخصية الوطنية ليس فقط وازعاً ، يتعلق بالنظرة القومية ، بل هو أيضاً وازع فكري للكشف عن عناصر الأصالة في ثقافة هذه الأمة أو تلك ، ومن أبرز هذه العناصر عنصر العادة الموروثة ، وعنصر القيم الأخلاقية ، والسلوكية وعنصر المعتقدات ، وهي التي تضمها المأثورات الشعبية كما أسلفنا في بداية هذا البحث .

ان التلازم بين نمو الروح الوطنية في عالمنا الحديث ، ونمو الدراسات الفولكلورية ، حقيقة شارحة ، تبين أسباب اتجاه العديد من البلاد النامية - بل الأوروبية في بداية نموها - الى الفولكلور وقد يكفيننا - أن نشير هنا - الى ميلاد الدراسات الفولكلورية في كل من ألمانيا وفنلندا .

نحن نعرف أن مؤسس علم الفولكلور - وهو العالم الألماني يعقوب جريم - كان مدفوعاً الى بذل جهده المرموق ، في جمع الحكايات والأقوال ووضع الاجرومية للغة الألمانية وإبداء آرائه النظرية في الاساطير - كان مدفوعاً في ذلك بما أعلنه هو - من محبة الوطن .

وما من شك في أن الأحداث التاريخية العظمى التي سبقت ميلاد علم الفولكلور وواكبته - مثل حرب الاستقلال الأمريكية ، والثورة الفرنسية ، وسقوط النظم القديمة في وسط أوروبا ، وحروب نابليون ، قد أذكت الاتجاهات الرومانية في الأدب والفن ، وأذكت الاحساس القومي في نفوس المثقفين بعامة . وراح نفر غير قليل منهم ينقبون عن المأثورات الشعبية ، في المخطوطات القديمة والتقاويم المهملة ، ويجمعونها من أفواه الرواة ، ويمجدونها . وقد ذاع هذا الميل الى المأثورات القديمة بين المثقفين السلاف والجرمان - وغيرهم .

ويلفت النظر ، نهضة الفولكلور ، في بلد صغير هو فنلندة - ذلك أن الفكر الوطني هناك ، ارتبط أوثق الارتباط بالاهتمام بالمأثورات الشعبية الفنلندية .

ونحن نعرف أن فنلندة كانت معرضة - على مدار مراحل طويلة من تاريخها - لغزوات تُشن عليها من السويد أو من روسيا القيصرية . وكان رد فعل مثقفها أن تمسكوا بميراثهم الأدبي القومي .

يقول الاستاذ آرشر تايلور Archer Taylor « لننظر أولاً الى فنلندة ، لأننا نعتبرها الموطن الذي حظى فيه الفولكلور بتقدير كريم ، باعتباره موضوعاً جديراً بالدراسة العلمية » .

وأما أهميته الكبرى في فنلندة فهي أن محور الدراسات الأدبية ومحور الدراسات الفولكلورية هي ملحمة أرض الأبطال (الكالفا) التي أنشأها **الياس لونروت** على أساس الأغاني الفولكلورية .

وقد اعتبر الفولكلور منذ أيام **لونروت** قلب الأدب الوطني ، والثقافة الوطنية (٢٠) .

وفي دراسة أخرى منشورة ضمن مجموعة بحوث انديانا عن الفولكلور في العالم نقراً ما يلي :

« يمكن تقسيم تاريخ الدراسات الفولكلورية في فنلندة الى مراحل ثلاث وهي مرحلة ما قبل ١٨٣٥ حين نشر **الياس لونروت** Elias Lonnrot « الكالفا » Kalevala ، ثم مرحلة دراسة الكالفا ، ثم مرحلة ما بعد الكالفا .

وأما المرحلة الاولى فكانت عصر النفوذ الأجنبي واليقظة الوطنية . وأما المرحلة الثانية فكانت مرحلة الوطنية والرومانسية وتأمل الذات ، وأما المرحلة الثالثة فكانت مرحلة توسيع آفاق الاهتمامات الفولكلورية ، وتوسيع مجالات دراستها (٢١) .

ويجوز لنا أن نرى في التلازم بين ميلاد الفولكلور والحركة الرومانسية وبقظة القوميات الحديثة والتحويلات الصناعية ذلك الاطار الذي ازدهرت فيه الدراسات اللغوية والتاريخية والاجتماعية والنفسية ، وما اليها من الدراسات العلمية الحديثة .

وعندما بدأ الأخوان يعقوب وولهم جريم & W. Grimm . عملهما الرائد والمؤثر بالنسبة لعلم الفولكلور كان البناء الثقافي لأكثر الأمم تقدماً - وهي الأوروبية - يتشقق عن نظريات ومناهج حديثة ما لبثت أن أعطت علم الفولكلور ، الكثير الذي أدى الى أن تتوالى مدارس ، ونظرياته ، وطرائق عمل الباحثين في مادته .

ومع بداية علم الفولكلور ، لم يكن من المنطق أن نتوقع أن ينصرف كل باحث الى فرع واحد أو فرعين متداخلين من فروع المأثورات الشعبية بل كان الطابع العام لجهود الرواد الأوائل هو أن يتناولوا جوانب شتى من الفولكلور فيعقوب جريم مثلاً (١٧٨٥ - ١٨٦٣) يشترك مع أخيه ولهم (١٧٨٦ - ١٨٥٩) في نشر مجموعة حكايات الجان الذائعة (وقد صدرت في جزئين عام ١٨١٢

و ١٨١٥ على التوالي) وكان يعقوب عالم لغة ، معنياً بالفقه اللغوي ثم كان هو الباحث المتفرد الذي أثار بدراسته للميثولوجيا الألمانية (الصادرة عام ١٩٣٥) ذلك التقدير الذي منحه لقب مؤسس المدرسة الميثولوجية .

كما أن جهود أخيه ويلهلم والآراء التي أبداهما في دراسة الحكايات الشعبية - والتي تضاف الى جهوده هو - قد أتاحت للمنهج المقارن في الدراسات أن يرتبط بالبحث في الفولكلور .

بل لقد يعزى اليهما أنهما بدرا بدور المدرسة الشرقية التي زعمت أن الكثير من المأثورات الجرمانية والاسطورية يمكن ردها الى اصول هند اوروبية .

وللأخوين كذلك آراؤهما المعروفة بالنسبة لتشابه النصوص اذ أنهما يعزوان هذا التشابه الى عاملين ، الأول هو تماثل الظروف التي تسمح بنشوء مأثورات متشابهة والثاني هو تقارض المأثورات الشعبية بين الثقافات المختلفة .

وبمعنى آخر فان جهود الأخوين جريم ، ضمت بدايات مدارس ونظريات مختلفة ، في علم المأثورات الشعبية .

وما كان الاخوان جريم يستطيعان أن يبذرا هذه البدايات الخصبة الا لأنهما كانا يعبران عن الحيوية التي أصابت العلوم ، وأنذرت بنشوء علوم حديثة تتناول الانسان وبيئته وثقافته ونفسيته .

ولقد كان اعتزاز يعقوب جريم بتراث أمته ، كما كانت حماسته لخدمة وطنه ، جناحين لجهده العلمي الفريد .

وما من شك في أن ظروف الحياة الأوروبية بعمامة في ذلك الوقت - ومن سماتها اضعاف الحواجز بين الثقافات - قد أتاحت لجهود جريم أن تتخطى حدود الثقافة الألمانية وتصبح « مثالا » يحتذى .

وهذا هو **ويليام تومز** J. William Thoms الذي ندين له بفضل صياغة كلمة فولكلور يتمنى في رسالته المشهورة (٢٢ أغسطس ١٨٤٦) الى مجلة « ذي أثينيوم » The Athenaeum (٢٢) « أن يمنح القدر بريطانيا عالماً مثل يعقوب جريم يخدم مأثوراتها الشعبية العريقة كما فعل ذلك العالم الألماني الكبير بمأثورات ألمانيا » .

والحق ان احساس رواد علم الفولكلور بأن أساليب العيش الحديثة تهدد المأثورات الشعبية بالاندثار كان جزءاً لا يتجزأ من ردود أفعال الفكر الأوروبي وقد غمرته الرومانسية ، وأشاعت فيه الحنين الى حياة الماضي وبساطة الحياة الريفية ونقاها المفترض .

يقول **تومز** في رسالته الى الأثينيوم :

« كثيراً ما عبرت صحيفتكم عن اهتمامكم بما نسميه في انجلترا بالآثريات الشعبية أو الأدب الشعبي (ولو انه - بهذه المناسبة - أقرب الى المأثور والحكمة منه الى الأدب ، وقد يعبر عنه تعبيراً أدق مصطلح كوني طيب هو الفولكلور أي مسلك الشعب أو مأثوره وحكمته) . . وما من

أحد اتخذ لدراسته موضوع العادات والتقاليد والممارسات والخرافات والأمثال والقصص الشعري الفناي الخاصة بالعصور الفابرة الا وقد انتهت الى نتيجتين اولاهما كم يضع الان ، مما هو غريب ومثير للاهتمام من هذه المسواد ، والنتيجة الثانية هي كم نستطيع أن ننقد من هذه المادة اذا بادرننا الى بذل الجهد اللازم » .

وهكذا توالى في المائة والستين سنة الماضية ، مدارس الفولكلور مبتدئة بالرومانسية والاسطورية مشتملة على المدارس المشرقية والانثروبولوجية والنفسية ، والتاريخية الجغرافية ، والوضعية والتاريخية والأدبية . الخ .

ومن أهم ما يتعلق ببحثنا في جهود هذه المدارس أنها شغلت على نحو أو آخر بتتبع الماثورات الشعبية من حيث منابعها الاولى . أوسرياتها وانتشارها أو تماثل الكثير من جزئياتها بل نماذجها أو التغيرات التي تطرأ عليها .

التغير في وظيفة الماثور الشعبي

ولعل تغير الوظائف التي تؤديها الماثورات الشعبية من أبرز نواحي هذه المشكلات . . . فما هي هذه الوظائف ؟

يحدثنا ويليام ر . باسكوم (٢٢) عنها فيقول لنا أنها وظيفة الترويح عن النفس ، وتشبيت القيم الثقافية ، والتعليم أو التنقيح والتلاؤم مع أنماط السلوك .

وأما وظيفة الترويح فينبغي ألا ننظر إليها على أنها التسرية والامتناع ولا شيء آخر ، ذلك أن الفولكلور يكشف عن محاولات الانسان للهروب في الخيال من ضغوط الحياة ، سواء كانت تلك الضغوط جنسية أو كانت غير ذلك .

ولقد تبدو أفكار علماء النفس عن التعويض والهروب الى الخيال ، منطبقة على ممارسة الفولكلور فالانسان الذي أحس بعجزه الفيزيقي عن التحليق في الجو وقطع المسافات البعيدة ، قام بعملية تعويض عن هذا العجز ، فأنشأ حكايات طيران الكائن البشري وسفره على بساط الريح .

وأما وظيفة الماثورات الشعبية في تشبيت القيم الأخلاقية والاجتماعية والاعتقادية، فينطبق عليها ما قاله العلامة مالينوفسكي من أن وظيفة الأساطير هي أن تدعم التقاليد والمورثات وتضفي عليها قيمة أكبر ، ومكانة أرفع ، بأن ترجعها الى اصول أرفع وأسمى من الحقيقة (٢٤) .

وأما وظيفة التعليم والتربية التي تؤديها الماثورات ، فهي أنها تلقن أعضاء الجماعة الشعبية ما استقرت عليه تجربة الانسان خلال أجيال ، من التمييز بين ما يحقق الخير وما يجلب الشر وتنبيه الانسان الى خصائص أشياء كثيرة ، يستعملها في حياته ، وتدريب ملكاته على أن تكتسب تلك المعارف اللازمة ، التي استخلصها الآباء والأجداد - كما أن الماثورات الشعبية تثقف الانسان الامي بثقافة مجتمعه ، في كل ناحية تقريباً .

(٢٢) William R. Bascom, *Four Functions of Folklore*, reprinted in *The study of Folklore*, by Alan Dundes, Englewood Cliffs, N. J. 1965, Prentice-hall, Inc. PP. 276-298.

(٢٤) B. Malinowski, *Myth in Primitive Psychology*, P. 29.

وأما وظيفة المأثورات في ملائمة سلوك الإنسان فمعناها أن بعض هذه المأثورات ، تشكل ضاغطة أخلاقية ، ووازعا سلوكيا ، يحد من انحراف السلوك ، والخروج على الأخلاق وتجاوز العرف .

وبالطبع فإن النهي والزجر والتوبيخ ، -وهي قوة الردع التي يتوسل بها العرف الاجتماعي - يقابلها الترغيب والتحسين وإبراز القيم الفاضلة والقدرة الحسنة .

تلك هي إذن خلاصة رأي **باسكوم** في الوظائف الأربع التي يؤديها الفولكلور ، وباسكوم من علماء الأنثروبولوجيا يهتم مثلهم تتبع المأثور الشعبي وسط بيئته المعاشة ومحيطه الاجتماعي .

والباحثون الآخذون بمناهج علم الفولكلور يهتمهم كذلك هذا المحيط الاجتماعي ومكانة الفولكلور من البيئة الثقافية السائدة في حياة الجماعة الشعبية .

لكنهم يرون أن الوظائف التي تؤديها المأثورات ، لا تخضع لهذا التقسيم . لأنها أكثر تنوعا وأشد تركيبا ، فقد يلقى المثل أو تروى الحكاية في مجال التسرية والترويح عن النفس ، وقد يلقى نفس المثل ونفس الحكاية لغرض تعليمي ، ثم قد يلقى المثل والحكاية لتحقيق غرض شارح أو للسخرية ، أو للتمييز أو عكسه . أو لظهور المهارة الذهنية . الخ .

أي أن المأثور الواحد ، تتعدد وظائفه بحسب اختلاف مجالات استعماله .

ونحن نؤكد على قيمة الاستعمال - في بحثنا الراهن - لأن التغير الذي يصيب المأثورات يبدو في ضمور أو تبديل استعمالها ، كما يتم اندثارها حين لا يبقى لها مجال في الاستعمال .

ويهمنا كذلك شكل المأثور أو صيغته الفنية وترتيب عناصره ، وسياق جزئياته فالتغير لا يصيب المعنى والفرض وحدهما ، بل يصيب أيضا تلك العناصر التي يتركب منها المثل .

وربما كان التغير في الشكل - أهم أحيانا - من التغير في مجال الاستعمال . فحكايات الجان مثلا ، عند تحليلها ، قد تتركب من عناصر أولية مرتبة ترتيبا معينا في ثقافة ما ، فإذا هاجرت تلك الحكايات واستقرت في ثقافة أخرى ، فقد يحدث لعناصرها الأولية ، أن تتبادل الأماكن فيصبح عنصر البطل الذي يبحث عن حل لمشكلة ، أو جواب لسؤال في صلب الحكاية ، بدلا من أن يأتي ترتيبه في التمهيد ، وقد يأتي ترتيب عنصر مساعدة الخادم (الجن) للبطل ، في الخاتمة بدلا من أن يكون عنصرا محوريا .

وينبها **الكزاندركراب** إلى أن مثل هذا التغير قد يصيب العناصر الأولية في حكايات النبات والجان والحيوان . الخ ، وهي تتواتر من بلد إلى بلد ، ومن جيل إلى جيل .

على أية حال يتناول التغير التلقائي ، وظائف المأثورات وتكويناتها ، ويقوم الاستعمال بإجراء هذه التغيرات والتبديلات وفقا للأسباب والعوامل التي أشرنا إليها من قبل .

لكن هناك - كما قلنا - تغيرات متعمدة ، تصيب توظيف المأثورات وتصيب تكويناتها كذلك .

وتلك هي التغيرات التي ألحنا إليها حين ذكرنا وجهة نظر الباحثين في الكتلة الشرقية .

وبالرغم من الاختلاف بين آراء الفولكلوريين الغربيين والشرقيين ، فإن دول أوروبا وأمريكا الشمالية تولي المآثورات الشعبية اهتماماً عامياً متزايداً ، وكذلك هي توليه اهتماماً فكرياً - بل سياسياً .

ونظراً لغزارة مادة البحث فيما تعنيه البلاد المختلفة بمآثوراتها الشعبية ، ولأن دراستنا الراهنة لا ترمى فقط الى اظهار تلك الجهود ، فاننا نكتفي بالإشارة الى نماذج من اهتمام الباحثين ببعض البلاد الأوروبية والأمريكية المتقدمة ، وبعض البلاد النامية وحديثة العهد بالاستقلال .

انموذج الدراسات الفنلندية

ونبدأ بالدراسات الفولكلورية ، في فنلندة كانموذج .

سبق لنا أن أشرنا الى المرحل الثالث في الدراسات الفولكلورية الفنلندية والتي تقاس جميعاً الى نشر ملحمة أرض الابطال (الكالفا) وقلنا ان عمل **الياس لونروت** كان تعبيراً عن الحماسة الوطنية .

وفي عام ١٨٣٥ - ١٨٣٦ أصدر لونروت الجزئين الثاني والثالث في الكالفا : أو قصائد قديمة من كاريليا تتعلق بعراقة الشعب الفنلندي (٢٥) .

وكان لونروت قد انتهج منهج جمع المادة (المآثورات) من الرواة وقد أثار عمله الفريد حماسة جامعي النصوص ومهد لإنشاء « أرشيف الشعر للجمعية الأدبية الفنلندية » ولم يتوقف جهد **الياس لونروت** عند حد الشعر ، بل تعداه الى جمع الألفاظ والأمثال والحكايات ومنظومات السحر التي ظهرت عام ١٨٨٠ بعنوان « المنظومات السحرية القديمة للشعب الفنلندي » كما أن قد توالى ظهور مجموعات الأقوال والمآثورات الشعبية ، واعتبرت مجموعة **اريك روبيك** Eric Rubbeck وهي « حكايات الشعب للشعب الفنلندي وخرافاته » مكملة للأشعار والمنظومات التي جمعها **لونروت** وكانت مجموعة الحكايات هذه قد ظهرت أواسط ذلك القرن .

ويحتفظ تاريخ الدراسات الفولكلورية الفنلندية بمكانة مقدمة للجهود التي بذلها **يوليوس كرون** Julius Krohn و **كارل كرون** Karle Krohn و **آنتي آرني** Antti Aarne كما يضيف اليهم الفضل في وضع منهج المدرسة الجغرافية التاريخية (أو المدرسة الفنلندية) الذي يطبقه كثير من الباحثين في غرب أوروبا بل العالم .

وبالإضافة الى نشر الدراسات ومجموعات النماذج ، ومطبوعات أصدقاء الفولكلور وإنشاء دور الوثائق الفولكلورية ، ومتاحف الفولكلور ، فقد دخلت الدراسات الفولكلورية المناهج الجامعية ، منذ مائة سنة تقريباً . والذي يهمنا هو أن بلداً صغيراً في أوروبا قد ضرب المثل ، على أن استقبال الحضارة الحديثة ، لا ينفى الاهتمام بالمآثورات ، بل يوجبها ، ويزيد من أهميتها . وإذا كان الدافع الأول لجهود علماء فنلندة ، هو الروح الوطنية فقد أصبح الدافع لها بعد ذلك - استقصاء الحقيقة واستخلاص النتائج العلمية منها .

وبمعنى آخر فقد تحول الجهد الفنلندي ، من حركة فكرية وعلمية ، مصبوعة بالصبغة الوطنية ، الى حركة علمية ، ذات سمع عالمي ، فطرائقهم في تصنيف مواد الفولكلور ، ونظرتهم الى انتشاره ، واصوله ، لم تزل تؤثر أكبر التأثير في دراسة المأثورات الشعبية على النطاق العالمي . وعندما ننظر الى الجمعية الادبية الفنلندية ، نجد فيها نموذجاً آخر ، للجهد المنظم والرائد ، فقد انشأها جماعة من أساتذة الجامعات عام ١٨٣١ وكان من أهدافها نشر المعرفة بالوطن (فنلندا) وبذخائره وتنمية الاهتمام باللغة الفنلندية ونشر الآداب بهذه اللغة ولهجاتها الدارجة حتى يتداولها المثقفون والعامة .

وبعد خمس سنوات من انشائها وجهت هذه الجمعية نداء الى المواطنين تدعوهم فيه الى أن يجمعوا المأثورات الشعبية . واستجاب له العدد الغفير فبعثوا بالآلاف الحكايات والنوادر والقصص الشعبي والأمثال والألغاز وغير ذلك من فنون الادب الشعبي ، وأقواله السائرة .

وأصبحت هذه الجمعية ، أول هيئة من نوعها في العالم كله ، معنية بالفولكلور ، وقد اتخذ عملها ، صيغة العمل الوطني ، فأخذ الكثيرون يعينونها مالياً ، بدافع من محبة الوطن . غير أن عمل الجمعية لم يقتصر على الاهتمام بالمأثورات بل شمل سائر أنحاء الأدب وفقه اللغة والثقافة .

وكانت الحكومة الروسية القيصرية قد حرمت على أهل فنلندا أن يستخدموا لغتهم في الآداب والكتابة الثقافية والعلمية ، وقصرت هذا الاستعمال على الكتابات الدينية .

غير أن هذا الحظر لم يقيد حركة تدوين المأثورات الشعبية بل زادها قوة ، فقد تدفق جامعو النصوص يتمسكون بلغتهم الوطنية ويسجلون بهاماً ثوراتهم وعاداتهم بل خرافاتهم وسنة بعد أخرى ، تكدست مدونات وتسجيلات الفولكلور الفنلندي ، حتى أن عدد نماذجها الآن يربو عن المليون والنصف مليون نموذج .

وإذا كان أهل هذا البلد الأوروبي الصغير قد استطاعوا أن يجعلوا من العناية بمأثوراتهم الشعبية ، تياراً فكرياً تدفعه محبة الوطن والاعتزاز بتقاليده فقد كان لمنهج المدرسة الفنلندية واسلوها في جمع المادة من الميدان - أو من مناطق استعمالها بالفعل - تأثيره الكبير على جهود أولئك العلماء والباحثين الإيرلنديين ، الذين أثروا عمل جمعية الفولكلور الإيرلندية ، وأعمال الدراسات العلمية النظرية والأعمال الميدانية بالمثل .

وما من شك في أن الاحساس الوطني ، يتضح في جهود هؤلاء الباحثين ، كما اتضح في جهود زملائهم الفنلنديين .

لكن الاحساس الوطني ، ليس هو العامل الوحيد ، في انتشار الاهتمام بالفولكلور .

هناك أيضاً ، ما يمكن أن نسميه بالحاجة المتزايدة الى التعرف الى ثقافات الأمم الاخرى .

وإذا كان رواد علم المأثورات الشعبية ، قد عنوا أكثر ماعنوا ، بالأقوال والمأثورات السائرة في أوطانهم ، أو تتبعوها في ثقافات أمم أخرى ، لتأكيد عراقتها وامتيازها ، فإن الباحثين في هذه المأثورات ، ما لبثوا أن عنوا بمأثورات غيرهم من الشعوب .

فالنظرة الشاملة الى الثقافات القومية والمثورات - على مستوى البشرية كلها - هي من سمات مدارس مثل الجغرافية التاريخية والانثروبولوجية والنفسية ، والادبية - وهي تلك المدارس التي عبر عنها العالم الأمريكي الكراندركراب - والوضعية التي تعرف شمولها من كتابات العالم الموسوعي سير جيمس فريزر James Frazer .

والحق ، ان علماء الماثورات الشعبية ، افادوا من توسيع افق العلوم الانسانية بعامة وافادوا كذلك ، مما أحدثته التغيرات الهامة في حياة عالمنا المعاصر ، ومنها تقريب المسافات والتقارب بين مجالات الثقافات ... الخ . فكان عليهم الا يفحصوا فحسب ميراث امهم ، بل ان ينظروا كذلك في ميراث الامم الاخرى .

ولعل عمل جمعية الفولكلور الامريكية (التي اسست في بداية عام ١٨٨٨) ان يقدم مثلاً بارزاً على ما ذهبنا اليه فهذه الجمعية عنيت منذ انشائها بفولكلور أمريكا وكذلك بماثورات الامم الاخرى .

يقول مالك ادوارد ليتش :

« من وقت انشائها اعتبرت جمعية الفولكلور الأمريكية ان وظيفتها لا يمكن ان تقتصر على ناحية واحدة وأنه بدراسة الفولكلور بعامة ، يستطيع فهم فولكلور أي امة ولهذا أفسحت مجلتها (جرنال الفولكلور الأمريكي Journal of American Folklore) صفحاتها للدراسات العامة عن الفولكلور ولدراسة فولكلور الامم حيثما كانت في العالم » .

وفي الجانب الآخر ، كان البحث الفولكلوري في روسيا يمر بالمناهج المختلفة - وذلك قبل عام ١٩٢٠ - فقد عرف هذا النوع من الدراسات في أواخر القرن الماضي وإلى ما بعد الحرب العالمية الاولى - مناهج الاسطوريين والمشرقيين والشكليين الذين أعطوا أهمية اولى للصيغة والقالب ، وطرحوا في المكانة الثانية المحتوى والمغزى ، ومنذ عام ١٩٢٠ كما يقول فيليكس أونياس « أكد الباحثون الروس على الاستعمالات الاجتماعية للفولكلور ، أكثر من تأكيدهم على مشكلات هجرات النصوص واصولها وأشكالها الفنية » (٢٦) .

وبالرغم من الاختلاف الجوهرى بين الفكر الأمريكي والفكر الروسي ، الا أن نطاق البحث في هذا الجانب أو ذاك ، شمل ماثورات الامم غير الأمريكية وغير الروسية .

بل ان بلداً صغيراً هو بلجيكا ، ليقدم نموذجاً متميزاً لتطور الدراسات الفولكلورية بحيث أصبحت تشمل الماثورات الاقليمية ودراسة أنحاء من ميراث الانسان الاوروبي والافريقي .

ولم يعد الأمر - اذن - امر جهود علمية مبدولة في نطاق محدود ، أو امر هوايات ينساق لها بعض المثقفين ، هنا أو هناك ، بل أصبح الأمر ، امر اتجاهات فكرية تواكب التطورات الهائلة التي طرأت على حياة العالم في تاريخه الحديث ، فجعلت العديد من بلاده عالية النمو والمتخلفة ، تعطى أهمية للماثورات الشعبية ، ليس فقط نزولاً على دوافع وطنية ، بل ايضاً

نزولاً على حاجة علمائها ومفكرها الى الكشف عن دوائر النفس البشرية ، والتعرف الى مسالك الامم الحقيقية التي تعبر عنها هذه المأثورات تعبيراً أصيلاً .

ولا يخلو اهتمام بعض الباحثين خاصة في البلاد الكبرى - من انه جزء لا يتجزأ من اهتمامات رجال السياسة والحرب وأعمال الفكر فيها .

فكما أن عالمنا الحديث شهد الدراسات الفولكلورية في خدمة الفكر الوطني، فقد شهد دراسات فولكلورية في خدمة نفوذ بعض الدول .

لكن ينبغي أن نشير الى أن « نتائج البحث العلمي الخاصة » لم تأت من جانب دون آخر وكذلك الشأن بالنسبة لسائر العلوم ، وليس بالنسبة لعلم المأثورات الشعبية وحده .

والحق ، ان علم المأثورات الشعبية ملمح أساسي بالنسبة لكيان الامم جميعاً . يقول الاستاذ ريتشارد م . دورسون :

« ان عين الدوافع التي أدت الى ان تدرس الامم تاريخها الوطني الخاص وتاريخ آدابها الخاصة هي التي دعتنا الى دراسة الفولكلور ، ذلك أن الدولة الحديثة الناضجة سياسياً لا ينبغي لها أن تملك فحسب وثائقها التاريخية الصحيحة التي لا يرقى اليها الشك بل يجب أن تملك بالمثل أعمالها الأدبية التي استقرت قيمتها ومكانتها وتملك أرشيفات مأثوراتها الشعبية المفهرسة » (٢٧) .

وحين ننظر الى المؤتمرات الدولية التي عقدها علماء الفولكلور على مدار تسعين سنة تقريباً سنجد أنها بدأت بجهود باحثين من دول ناضجة في تكوينها الحضاري ثم تتابعت واتسعت، وضمت ممثلين للبحث العلمي ، من أكثر الثقافات في عالمنا .

وحين نقرأ ما أذاعته الدوريات - مثل مجلة الفولكلور الانجليزية أو جرنال الفولكلور الأمريكي - أو ما هو منشور ضمن مطبوعات اللجنة الدولية للفولكلور (C. I. A. P) . بل ما هو منشور في مطبوعات جمعيات الفولكلور للبلاد الأوروبية الأصغر ، سنلاحظ أن مئات من أكبر علماء هذا القرن ، ومن مختلف البلاد والثقافات، قد التقوا حول المأثورات الشعبية ، بعضهم تدفعه ضرورات البحث العلمي في بلاده ، وآخرون تحفزهم أسباب البحث في ثقافات الامم بفرض البحث لا أكثر ، وغيرهم يعلنون كما قال البرت مارينوس Albert Marinus في اجتماع اللجنة الدولية للفولكلور بمدينة نامور البلجيكية عام ١٩٥٣ من أن القوى المادية التي تحرك العالم ، وتهدد طمأنينة الشعوب ، وتثير التوترات ، تعارضها قوى روحية ، ترمى الى التقريب بين الانسان والانسان ، والتعاون الدولي البناء لخير الناس جميعاً .

ويعتبر مارينوس أن جهود علماء الفولكلور على الصعيد الدولي هي بعض هذه القوى الروحية الهامة (٢٨) .

ولمنا توافق **مارينوس** فيما ذهب اليه حين تلقى نظرة الى نشوء علاقة عمرها ٤٣ سنة : بين تعاون العلماء المشتغلين بالفولكلور على المستوى العالمي ، والمنظمات الدولية الكبرى كعصبة الامم ثم مجلس التعاون الدولي ثم الامم المتحدة واليونسكو .

وهذه السنوات الثلاث والاربعون هي التي شهدت ميلاد اللجنة الدولية للفنون والمآثورات الشعبية (٢٩) عام ١٩٢٨ وشهدت كذلك قيام هذه اللجنة مرة أخرى : سنة ١٩٤٥ بعد أن وضعت الحرب العالمية الثانية أوزارها .

أما اللجنة الدولية الاولى . فتأتي بعد أن قضى نفر من علماء المآثورات الشعبية سنوات عشرًا تقريباً عقب انتهاء الحرب العالمية الاولى . في اقناع المجتمع الدولي بقيمة الفولكلور في التعاون الدولي .

ومن الواضح ان نشوب . حربين عظميين . في أقل من نصف قرن ، قد أنزل بامم عديداً . اشد الخسائر المادية والضحايا . ودعا أعداداً متزايدة من المفكرين والعلماء الى ان يتأملوا مصير البشرية ، وهي تواجه اندلاع نيران الحرب ، واتساع رقعتها لتشمل الكرة الأرضية قاصيها ودانيها .

وكما أن نفراً غير قليل من المشتغلين بأحدث علوم الطبيعة والرياضيات والفلسفة والذرة والتكنولوجيا قد نادوا بالتقريب بين الامم ، والوقوف في وجه الأسباب المؤدية الى الحروب ، فذلك فعل علماء الدراسات الانسانية .

وفي ظننا ان تبني عصبة الامم لفكرة انشاء لجنة دائمة للمآثورات الشعبية عام ١٩٢٨ ، وتبني اليونسكو لنفس الفكرة بعد سبعة عشر عاماً ، دليل واضح على الثقة بأن الاهتمام بالخصائص المتميزة للتراث القومي . يمكن أن يقود الى العناية بتراث الانسان من حيث هو انسان ، وبالتالي فانه جدير بأن يزيد الفهم المشترك لحضارات الجنس البشري ، بل يمكن أن يزيد التعاون الدولي في مجال العلوم والجهود التي يكون هدفها حماية ما توصل اليه الجنس البشري من معرفة وخبرة . وما اكتسبه من تجربة وقدرات ، وما أبدعه من افكار وتعبيرات فنية وثقافات .

ولجنة الفنون والمآثورات الشعبية التابعة لليونسكو تضم علماء من الغرب وآخرين من الشرق .

وفي اجتماعها بمدينة نامور ، كان مجلسها التنفيذي يتألف من **البرت مارينوس** (بلجيكا) و**ميام باروجا** J. C. Baroja (اسبانيا) و**الفونسو كازو** Alfonso Caso (المكسيك) و**كوشيارا** G. Cochiara (ايطاليا) و**هلموت دولكر** Helmut Dölker (ألمانيا) و**سيجورد اريكسون** Sigurd Erixon (السويد) و**ميلوفان جافتزي** Milovan Gavazzi (يوغوسلافيا) و**آرثر هابرلانت** (النمسا) و**لانزو لاجزا** (المجر) و**ارنولد فان جنپ** Arnold Van Gennep (فرنسا) وغيرهم من الدانمرك وهولندا وانجلترا واليونان والولايات المتحدة الامريكية .

وقد عُنينا بذكر هذه الأسماء لنرى كيف أن المجتمع الدولي قد أفسح لبعض علمائه الكبار المجال ، أن يبذلوا جهدهم تحت جناحه وفي إطار رعاية المأثورات الشعبية . وقد تكرر عقد مؤتمرات الفولكلور وندوات البحث على المستوى الدولي ، وتحت إشراف منظمة الثقافة الدولية .

كما أن اللقاء بين علمائه والباحثين فيه يتم على نطاق - المؤتمرات الدولية الإقليمية التي ينظمها معهد الفولكلور بجامعة انديانا أو معاهد البحث الفولكلوري في السويد وألمانيا ورومانيا وغيرها .

ويهمنا من هذا أن نشير إلى أمرين ، **الأول** : الاعتراف على نطاق المجتمع الدولي بأن الفولكلور علم استقرت مناهجه وطرق البحث في مادته ، وأن هذا العلم يطرح من نتائج البحث ما هو جدير بالدلالة على أصالة الثقافات والتقريب بينها ، والتعريف بها **والأمر الثاني** : أن الامم النامية وعالية النمو تجد من مصلحتها القومية رعاية المأثورات الشعبية ودعم الدراسات والجهود المبذولة فيها .

يحدثنا **روجيه بينو** Roger Pinon في بحثه « ما هو الفولكلور ؟ » عن الاعتراف الرسمي بالفولكلور في القرن العشرين ، فيقول : ان دول الشمال الأوروبي (ألمانيا والنرويج وفنلندا) كانت هي السباقة إلى ذلك الاعتراف ، وان الدول الأوروبية الأخرى التي سارت على أثر تلك البلاد الشمالية ، قد امتازت بنشاط العديد من علمائها كفرنسا وإسبانيا وبلجيكا وإيطاليا والبلاد السلافية .

وقد اتخذ الاعتراف رسمياً بالفولكلور أشكالاً تتراوح بين إقامة المتاحف الخاصة بنماذج ، وإنشاء اللجان القومية ، والجمعيات الأهلية إلى إنشاء القوائم الفهرسية وأطالس الفولكلور وامهات مراجعه واصدار دورياته ومعاجمه وإنشاء أقسامه الجامعية ومعاهده ومراكز البحث فيه .

ومن خلال هذه المنشآت ونشاطها يتم جمع النماذج .

والاستاذ **الكزاندركراب** يقول لنا انه لكي تتم عمليات جمع النماذج ، لا بد وأن تكون فلسفة الفولكلور كعلم على قدر كاف من الوعي بذاته .

ثم هو يذهب إلى أن ادراك الفولكلور لذاته قد ظهر في مرحلتين هامتين من تاريخ الحضارات الأوروبية وكانت المرة الأولى حين راح الباحثون - على مدار جيلين - يجمعون مأثورات الاغريق والشرق الأدنى وكان ذلك بعد موت الاسكندر المقدوني وتحول الاسكندرية إلى عاصمة كبرى للثقافة الهلينية (٣٠) .

وأما المرة الثانية ، فقد كانت في مراحل التاريخ الأوروبي الحديث .

وعلى أية حال ، فان دورة الاهتمام بالمأثورات الشعبية قد اتخذت عند العلماء والباحثين في الأزمان القديمة مداها المتفرق ، والمحدد باتجاهات أفراد لا يحكمهم علم مستقل بذاته ونظرياته ومناهج عمله .

في حين أن هذه الاهتمامات قد أصبحت جهداً متصلاً يهتدى بالنظريات الخاصة بعلم مدرك لذاته بالفعل ، وكان ذلك منذ أن تشققت العلوم الحديثة وحركة الفكر الانساني عن ميلاد علمنا الحديث ونعنى به علم الفولكلور .

ويكفي أن نراجع تاريخ مدارس الفولكلور بل تاريخ جهود الباحثين فيه لنرى كيف اتصل هذا العلم الحديث المدرك لذاته ، اتصالاً وثيقاً بالمعارف الانسانية الاخرى على أكبر قدر من اتساعها وشمولها .

وقد ظهر ذلك من اعتراف عدد متزايد من الجامعات به - فجامعة أوبسالا في السويد تنشئ .. « أرشيفات اللهجات والمأثورات الشعبية في أوبسالا » حيث كان العالم **هازليوس** Hazelius يلقي محاضراته ، وفي السويد اقيم المتحف النوردي الشهير وفي عام ١٨٩١ انشئ متحف سكانسن وتبعته متاحف مفتوحة (متاحف الهواء الطلق) مثل متحف اوسلو في النرويج وهمبورج في المانيا الغربية . وغيرهما في بوخارست وبودابست وأخيراً في وارسو .

وكانت جامعة اوسلو قد فتحت أبوابها للفولكلور عام ١٨٨٦ ذلك أن علم الفولكلور قد ثبت أقدمه داخل الدراسة الجامعية قبل أن ينتهي القرن التاسع عشر بحيث أصبحت برامج مادة من مواد البحث في المعاهد الجامعية المتخصصة ، والتي قد تفرد له منهاجاً خاصاً أو تربط بينه وبين علوم الانسان والأجناس واللغات .

وروجه بينو يعتبر أن اكمل منهاج جامعي لدراسة الفولكلور هو هذا الذي تنهض به جامعة انديانا للدراسات العالية والذي يحمل أعباء خمسون من الأساتذة والمحاضرين والباحثين المتخصصين (٣١) .

ويعتبر انشاء قسم الفولكلور في مكتبة الكونجرس Folklore Section of the library of Congress وهو الأمر الذي تم في أغسطس سنة ١٩٤٦ اعترافاً من هذه المكتبة بقيمة الجهود التي بذلها الباحثون الأمريكيون في ميادين المأثورات الشعبية .

ومن أهم ما يشتمل عليه ذلك القسم مجموعات النماذج ، المسجلة صوتياً والتي تزيد على المائتي ألف نموذج .

ويوازي هذا الجهد جهد آخر بذلته الهيئات الرسمية في بلاد الشرق من أوروبا .

وليس من همنا أن نفصل الحديث عن تاريخ علم المأثورات ولكن يهمننا أن نجيب على ذلك السؤال ، الذي طرحناه في صدر بحثنا .

- ما هو وضع المأثورات الشعبية في عالمنا المعاصر ؟

ان الاجابة على هذا السؤال تفرض علينا أن ننظر الى الفولكلور من ناحية أهميته في التعبير عن ثقافات الأمم ، وهو نفس ما فعله **روجه بينو** حين سأل نفسه : - ما هو الفولكلور ؟

وحين قسم الاجابة الى قسمين جعل الأول منهما تعريفاً بطبيعته وحدوده والجهود المبذولة فيه وجعل الثاني تحليلاً لمكانته من ثقافات الامم المعاصرة .

ومن الواضح أن العمل العلمى الفردى والجماعى يتخذ - أكثر فأكثر - اطار أداء المؤسسات الثقافية والعلمية - الرسمية منها وغير الرسمية - لوظيفتها فى المجتمع العصرى فى نطاق العالم جميعاً .

لقد كانت الدوافع التى دعت رواد هذا العلم الى المبادرة بجمع نماذجه تتلخص فى الخوف من أن تمحوها أساليب العيش الحديثة ، وفى الاعتداد القوى بهذا الميراث .

غير أن جمع المادة بعد ذلك اتخذ طريق العمل العلمى المنظم الذى يريده تقدم العلوم الانسانية بعامة قدرة على أن يفتش فى الميراث الحى الذى تستخدمه الشعوب بمختلف فئاتها ، وتنتهج به مسالكها فى الحياة .

ان الكثير من المأثور الشعبى الموروث يتعرض للاندثار والتعديل والكثير منه يمر بعمليات الملاءمة وإعادة ترتيب العناصر ، أو تعديلها والاضافة اليها ، كما أن مأثورات شعبية متوالية تولد لمواجهة ظروف الحياة الجديدة .

تلك هى فى ظننا خلاصة النظر الى مكانة المأثورات الشعبية ووضعها - فهى تقع من ثقافات الامم موقع الذخائر التى يؤدى تقدم العلوم والمدنية ، الى الحرص على الكشف عنها ، والحفاظ على نماذجها ودراستها .

وهى من هذه الثقافة تتحرك بغير العوامل التى يتحرك بها الأدب والفن وسائر ما ابتدعته النفس الانسانية ، فتتجاوز به الحدود المادية ، الى القيم الفكرية والروحية .

واذا كان ميراث الانسان المثقف يصاحبه بالضرورة ، فى سائر مراحل تاريخه ، وتزايد الحضارة قيمة ومكانة . فان ميراثه الدارج يصاحبه كذلك ، وان بدا - على السطح - أن عوامل التغير تهدده .

والانسان ينسج عاداته ومعتقداته وتصوراته وفنونه لا كصور منسوخة من بيئته المادية وانما ينسجها قيماً وطرزاً ونماذج . ويبدع لهما الضوابط بل الشروح والتعابير من فنون القول والتشكيل والأداء وغيرها .

واذا كانت الحقائق العلمية تتغير كلما توصل البحث الى حقائق جديدة فان مظان الانسان وتصوراته ، لا يحكم عليها قانون التغير بالاندثار فى ظل أية ظروف للعيش .

ان التوسع فى الاستخدامات التكنيكية وتغير ملامح البيئة ، وتعميم التعليم وتعرض عقل الانسان وخياله لسطوة التثقيف ، وجبروت وسائل الاتصال الجمعى الحديثة ، كل ذلك يتتبعه الباحثون فى ثقافات الامم ، وينبهون الى اثره على أصالتها ، لكن هناك اتجاهات قوية بينهم

يرى أنه من الممكن - علمياً - أن توضع البرامج العلمية الكفيلة بأن تنشئ الأمم في ظل ظروف حياتها الحديثة قيماً جديدة تتمشي مع قيمها الموروثة كما قال خبراء اليونسكو .

وان هذا التقييم لمقدرة الثقافات القومية على الاستمرار برغم عوامل التغير في الحياة الحديثة لهو نفسه أساس النظر العلمى الى الفولكلور في حياة عالمنا - بل مستقبله .

ان منهج النظر العلمى للحياة لا يخص بلدآدون غيره ، فبلاد الغرب والشرق والبلاد عالية النمو امامها سبيل واحد مفتوح هو هذا السبيل من النظر العلمى الى كل انحاء عمل الانسان وابداعه وعلاقاته وسلوكه وأساليب عيشه . . .

والفولكلور علم لا يتناول ما هو دارس من المآثورات ، بل يتناول ما هو حى ودارج ، ذائع في حياة الناس من تلك المآثورات التى لم يتوقف - ولن يتوقف - توليد بعضها ، واندثار بعضها وتعديل صيغ بعضها ، وتبديل العناصر المكونة لبعضها - ذلك أنها كيان حى ينبض بعوامل الميلاد والنشوء والموت وتجدد الحياة ، من جديد .

★ ★ ★

محمد محمود الجوهري *

التراث الشعبي بين الفولكلور وعلم الاجتماع

للموضوع الذى بين أيدينا ، كما يحدد عنوانه ، وجهان أو مدخلان رئيسيان يمكن تناوله منهما معاً أو من أحدهما فقط . فيمكن أن نتساءل عن الاسهام الذى يستطيع علم الفولكلور أن يقدمه فى فهم المجتمع، ويمكن بالمثل أن نتساءل عن الاسهام الذى يمكن أن يقدمه لنا علم الاجتماع فى دراسة التراث الشعبي . وفى رأينا أن الحديث فى الوجه الأول للموضوع حديث فى صميم علم الاجتماع ، أما الوجه الآخر فهو حديث فى علم الفولكلور ، وهو هدفنا المحدد من هذه الدراسة ، مرجئين الحديث فى النقطة الاولى الى سياق آخر . فهذه دراسة فى منهج علم الفولكلور ، نحاول فيها تحديد الخطوط الرئيسية للاتجاه السوسولوجي (١) فى نطاق علم الفولكلور ، أو تناول التراث الشعبي من منظور علم الاجتماع .

(*) دكتور محمد محمود الجوهري ، مدرس علم الاجتماع بجامعة القاهرة ، له العديد من المقالات فى التراث الشعبي ، واشترك فى تأليف كتاب ، الدراسة العلمية للعادات والتقاليد الشعبية ، القسم الاول من دليل العمل الميداني لجامعى التراث الشعبي .

(١) نسبة الى Sociology = علم الاجتماع . وهي تختلف عن اجتماعى Social ، فالاولى تشير الى العلم - خاصة عند الحديث عن النظرية أو المنهج أو المفاهيم . الخ ، أما الثانية فتشير الى الحياة الاجتماعية أو الحياة المجتمع . وقد شاعت هذه الكلمة فى كتابات شبان الاجتماعيين العرب على ما قد تسببه من ازعاج للمدافعين التحمسين عن ترجمة كل مصطلحات العلوم الاجتماعية . ولا حيلة لنا فى استخدامها الى حين التوصل الى مقابل عربى سليم لها .

أولاً : الاسس العامة

لعله من البديهي الا يستغرق مقال في تناول تعريفات ، ومفاهيم أساسية ، خاصة اذا كانت هذه التعريفات لعلوم استقرت منذ زمن بعيد . واذا كانت هذه الحقيقة البديهية تنطبق على علم الاجتماع ، فهي بالقطع لا تنسحب على علم الفولكلور الذي لم يتجاوز في عالمنا العربي مراحل طفولته بعد .

١ — علم الفولكلور :

وقد اجتهدنا في مجال سابق في محاولة تقديم اسهام متواضع في تعيين حدود هذا العلم وآفاقه بشيء من الدقة والتحديد (٢) . وقد أوضحنا أن هناك اليوم في شتى دول العالم فرعاً من فروع المعرفة ذا حدود على درجات مختلفة من الوضوح ، ويتمتع بقدر معين من الاعتراف الرسمي يقل أو أكثر هو الآخر تبعاً لظروف كل مجتمع . وقد تطلق عليه مسميات متباينة أيضاً ، ولكنه — رغم كل هذه الفروق والاختلافات — يستهدف دراسة بعض الجوانب التقليدية من ثقافة بعض المجتمعات الانسانية . وقد يصل الأمر في بعض الحالات الى اعتباره دراسة شاملة للانسان « ككائن ثقافي » . ونحن نستخدم مفهوم الثقافة Culture هنا بطبيعة الحال بمعناه الفني ، كما هو معروف في علم الاثنولوجيا ، أي : مجموع التراث الاجتماعي بصفة عامة .

على أننا نلاحظ أنه كثيراً ما يثور الخلط في استخدام المسميات التي قد يختلف مدلولها من بلد لآخر . ولكن الاتجاه السائد بين دارسي الفولكلور اليوم يقوم على محاولة دراسة الانسان ككائن ثقافي حيثما يعيش ، بغض النظر عن شكل الحياة الاقتصادية التي يحياها أو نوع الثقافة التي برعاها وترعاه ، لا في الحاضر فحسب وإنما في الماضي كذلك .

ويهتم اتباع هذا الاتجاه بكل شيء ينتقل اجتماعياً من الأب الى الابن ، ومن الجار الى جاره ، مستبعدين المعرفة المكتسبة عقلياً ، سواء كانت متحصلة بالمجهود الفردي ، أو من خلال المعرفة المنظمة والوثقة التي تكتسب داخل المؤسسات الرسمية : كالمدارس ، والمعاهد ، والجامعات ، والاكاديميات وما إليها . غير أن هذا الاستبعاد لما يعرف « بالثقافة الراقية Superior Culture » نسبي للغاية (٣) حيث قد يهتم الاثنولوجي في أغلب الأحوال بتكوين فكرة كلية عامة ، أو الأخذ بنظرة شاملة ، لثقافة بلد من البلاد ، وبتفسير العناصر الثابتة داخل تلك الثقافة بكل ظواهرها كالفن ، والأدب ، والموسيقى ، والفلسفة ، بل والسياسة أيضاً .

ان الثقافة نتاج عملية تطور طويلة امتدت على طول آلاف السنين ، ترسبت في كل مجتمع بشري ، متضمنة قدراً عظيماً من الحكمة في معاييرها وأنماطها الشديدة التنوع . ولا يمكن

(٢) قارن محمد الجوهري ، « علم الفولكلور . محاولة لتعريفه » ، مقال بمجلة الفنون الشعبية العدد ١٤ سبتمبر ١٩٧٠ .

(٣) قارن مادة superior culture عند :

A. Hultkrantz, International Dictionary of regional european Ethnology and Folklore, Vol. I. " General ethnological concepts " Copenhagen, 1960.

تحت الطبع الآن ترجمة عربية لهذا القاموس أعدها الدكتوران محمد الجوهري وحسن الشامي . وسنشير اليه فيما يلي : هولتكرانس ، قاموس مصطلحات الاثنولوجيا والفولكلور .

لأحد أن يهرب من تأثيرها ، في أي مجتمع كان ، ابتداء من أكثر المجتمعات بساطة حتى أشدها تعقداً وتطوراً .

ومن المسائل الأساسية ذات الأهمية المحورية أن نحدد فيما يلي وبكلمات سريعة تشير الى رؤوس موضوعات وإلى أسماء مجالات تخصص باكملها ، مجال اهتمام الدارسين المعاصرين . انهم باختصار يهتمون : بالأدب الشفاهي المتناقل من جيل الى جيل ، وبالخرافات والمعتقدات ، والأغاني والرقصات واللفقة ، والتنظيم الاجتماعي ، والتنظيم الاقتصادي ، وتفسير المعالم والقوانين التي تسير وفقاً لها ظواهر الكون وهو « الكوزمولوجيا Cosmology » والقانون العرفي ، والمسكن ، والرسم ، والتصوير والنحت ، والعادات ، والعرف ، والفنون ، والحرف ، وأشكال السلوك في مختلف ظروف الحياة ومواقفها ، وبالاختصار بكل عناصر الحياة المادية ، والاجتماعية ، والروحية لأي مجتمع انساني . مع عدم اغفال تأثير كل هذا على الابداع الفردي للفنانين ومن يعرفون باسم الصفاة .

هذا وقد أدى تقدم العلوم الانثروبولوجية والاثنولوجية الى توفير قدر هائل من المادة المقارنة مما يكفل لهذا الاتجاه أساساً نظرياً راسخاً كل الرسوخ . ومن شأن هذا أن يتيح توسيع مجال البحث بحيث يتضمن الى جانب العناصر والموضوعات السابق التنويه بها مسائل أخرى مثل : تاريخ الثقافة ، والعمليات الثقافية ، والعلاقات بين الشخصية والثقافة .. الخ .

وقد اقترح العالم السويدي اريكسون Erixon (في عام ١٩٣٧) مصطلح الاثنولوجيا الاقليمية كقسم دولي من العلم الذي يدرس الثقافة الشعبية الاوربية أو أية ثقافة شعبية قومية معينة . ويحمل هذا العلم أسماء كثيرة (مثل : دراسات الحياة الشعبية في الدول الاسكندنافية ، واللاوجرافيا في اليونان ، والفولكلسكندة في البلاد الناطقة بالالمانية .. الخ) (٤) . ويختلف تاريخها ووجهتها من بلد لآخر ، الا انه يمكن مع ذلك التعبير عنها بالمصطلح المذكور . ويعرف اريكسون الاثنولوجيا الاقليمية بانها : « دراسة ثقافية مقارنة تقوم على أساس اقليمي ، ذات اتجاه سوسيولوجي وتاريخي ، الى جانب بعض المضامين السيكلوجية » . وهي في رأيه : « فرع من علم الاثنولوجيا العامة مطبقاً على الشعوب المتحضرة في دراسة تجمعاتها وظروفها المعقدة » . ويعلق اريكسون على هذا التحديد قائلاً : « لا شك أن هناك أيضاً علم اثنولوجيا اقليمية خاصاً بالشعوب البدائية » . وينبغي أن يطلق عليه اسم « اثنولوجيا البدائيين » . ويعتقد اريكسون أن الاثنولوجيا الاقليمية تختلف عن الاثنولوجيا العامة من وجهتين : فهي تتجنب التعميمات الكبيرة ، وهي ذات اتجاه تاريخي أقوى وذلك بسبب توفر مصادر وثائقية أغنى عنها . وهو يرى أنه تكمن في هذا الظرف قوة هذا العلم .

وقد لاقى هذا المصطلح قبولا من مؤتمر أرنهايم Arnhem (هولندا ، ١٩٥٥) بوصفه اسماً مناسباً لكل دراسات الثقافة الشعبية ، حيث أعلن الخبراء المشتركون في هذا المؤتمر في قراراتهم : « انهم يجمعون على تسمية هذا العلم على المستوى العالمي باسم : الاثنولوجيا . على أن تضاف اليه صفة اقليمية أو قومية في كل مرة نريد فيها - بهذا الاسلوب - تمييزه عن دراسة الشعوب التي ليس لها تاريخ مكتوب » (٥) .

(٤) انظر هذه المواد ، وكذلك مادة الاثنولوجيا الاقليمية عندهولترانس ، قاموس مصطلحات الاثنولوجيا والفولكلور .

(٥) Actes du Congrès international D' Ethnologie Regionale, Arnhem, 1955, P. 137

وهكذا يمكننا أن نلخص ، في ثقة ، الفهم الراهن لهذا الميدان الدراسي في كلمات قليلة : هناك ميدان معين من ميادين الدراسة يتضمن الثقافة بجوانبها المادية والروحية . يختص البعض منه جانباً هو التراث الشفاهي أو الأدب الشعبي ويتخصصون فيه ويُعرف باسم الفولكلور . وهذا هو الاتجاه الأمريكي أساساً ، وله ممثلوه في مصر وفي غيرها من أقطار العالم العربي (١) ، بينما تجمع الهيئات الدولية ، وهيئات البحث العلمي والجامعات في الشرق والغرب على السواء على تسمية الميدان كله باسم : « الأثنولوجيا الإقليمية » . ولهذا الاسم - أو المفهوم - أسماء محلية خاصة ، ولكن مفهومها جميعاً واحد .

وعلى أساس هذا التعريف الموسع سوف تبني هذه الدراسة في توضيح معالم النظرية السوسولوجية الى التراث الشعبي ، أو محاولات الانتفاع بعلم الاجتماع في حقل علم الفولكلور .

٢ - التكامل المنهجي في دراسة التراث الشعبي :

بقيت في هذه المقدمة نقطة رئيسية هي بمثابة إجابة على تساؤل سوف يثور في ذهن القارئ وهو : إذا كان هناك اتجاه سوسولوجي في دراسة التراث الشعبي ، فهناك بالطبع اتجاهات أخرى ، ما هي ، وما علاقتها بهذا المنهج ، وأين الحقيقة وسط كل هذا الحشد الكبير من المناهج والمسميات ؟

إذا كان الهدف الذي تسعى دراسة الفولكلور الى تحقيقه واحداً ، فإن السبل اليه يمكن أن تعدد وتتنوع . وكما هو الحال في العلوم الأخرى لا يعرف الفولكلور منهجاً واحداً شاملاً . فقد تتابع اتجاهات البحث - على طول تاريخ هذا العلم - الواحد بعد الآخر ، وهي الآن قائمة الواحد منها الى جانب الآخر . ويرجع ذلك دون شك الى الظروف التاريخية التي مر بها العلم ، والى تعدد وتنوع موضوعات دراسته .

ويمكننا أن نميز على وجه الإجمال - ومن قبيل التبسيط - أربعة اتجاهات في الدراسة ، هي الاتجاه الجغرافي ، والاتجاه السوسولوجي والتاريخي ، والسيكولوجي . ويساعد كل من هذه الاتجاهات - من ناحية معينة - على خدمة الهدف المشترك بينها جميعاً ، ألا وهو تفسير العلاقات القائمة بين الشعب والثقافة الشعبية . ولا يمكننا أن نكتفي بالاعتماد على واحد فقط من هذه السبل المنهجية الأربعة . ومن ثم يمكننا القول في الواقع أنها تكون مجتمعة « المنهج الفولكلوري » أو « منهج الدراسة الفولكلورية » بمفهومه المعاصر . ولكننا نلاحظ هنا أن المنهجين التاريخي والجغرافي يركزان - في المقام الأول - على الثقافة الشعبية نفسها . بينما تتجه أنظار المنهجين الآخرين - وأعني السوسولوجي والسيكولوجي - مباشرة الى حاملي هذه الثقافة الشعبية .

المنهج التاريخي : يعتبر هذا المنهج أقدم مناهج دراسة الفولكلور جميعاً ، ويعرف بهذا الاسم ، أو باسم : المنهج التاريخي اللغوي ، نظراً لارتباطه الوثيق بالدراسات الأدبية واللغوية في

(١) قارن محمد الجوهري « الفولكلور ودراسات علم الاجتماع الريفي » . دراسة منشورة ضمن أعمال الحلقة الدراسية لعلم الاجتماع الريفي في الجمهورية العربية المتحدة ، المركز القومي للبحوث الاجتماعية والجنائية ، القاهرة ، ١٩٧١ ، ص ص ١٤٨ - ١٩٣ ، خاصة ص ١٥٤ وما بعدها .

مراحل تطوره الاولى . ويرجع الاعتماد عليه في الواقع الى المراحل الرومانسية الاولى من تاريخ دراسات الفولكلور في أوروبا . وقد انبثقت الاشارات الاولى في هذا السبيل من أعمال **هردر** Herder و**الأخوين جريم** Grimm وجميعهم من الألمان . وقد تكثفت جميع تلك الجهود الرائدة في ظل الصلة الوثيقة التي كانت تربط الفولكلور بسكندة الألمانية (٧) في ذلك الوقت بعلم اللغة ، وعلوم تاريخية أخرى (مثل تاريخ القانون) . وكانت المأثورات الشعبية الأدبية هي أول عناصر التراث الشعبي التي طبق الفولكلوريون الأوائل المنهج التاريخي في دراستها . ونذكر أنفسنا هنا باقتراب هذه المأثورات الشعبية الأدبية من المفهوم الانجليزي (الأمريكي الآن) فولكلور ، والمفهوم الفرنسي « التراث الشعبي traditions populaires » . وسيظل الاتجاه التاريخي في دراسة التراث الشعبي ركناً أساسياً من أركان الدراسة الفولكلورية لاغناء عنه . طالما انه يعتمد - كما هو الحال في علوم تاريخية أخرى - على الشواهد الأدبية والمتحفية التي ترجع الى عصور غابرة ، ويحاول تفسيرها . فهذا الاتجاه أساس في كل حالة تكون فيها حاجة الى تعقب اصل بعض عناصر التراث الثقافي الشعبي ، من أجل توضيح معنى غامض أو مجهول لأحد عناصر التراث المتداولة في الحاضر ، وبيان علاقات التراث الشعبي التقليدي بالتحويلات التاريخية التي طرأت على الثقافة الرسمية (أو الفردية كما يصفها **ريشارد قايس**) (٨) . وما من شك في أن الفلو في الاعتماد على المنهج التاريخي قد ينطوي على خطر الافراق في التتبع التاريخي لبعض المشكلات الفرعية التفصيلية مما يحجب عن ناظرى الباحث رؤية السياق الحي للحياة الشعبية الحاضرة ، وما تضطرم به من تنوعات وتشكيلات متعددة . هنا تفقد الدراسة الفولكلورية حيويتها وتتحول الى دراسة جافة تفتقر الى حرارة الحياة ، لا يعنىها سوى التتبع الأثرى لمشكلات جزئية لا تستطيع مهما حاولت أن تقدم لتاريخ الثقافة سوى ملاحظات هامشية لاغناء فيها .

المنهج الجغرافي : لا شك أن النظرة التاريخية - التي تسعى الى تحديد البعد الزمني للظاهرة الشعبية المدروسة - يجب أن تستكمل وتتقدم بالنظرة الجغرافية ، التي تعتمد الى تعيين البعد المكاني لنفس الظاهرة . فمن خلال الجمع بين البعدين الزمني والمكاني في النظر الى الظاهرة المدروسة ، تتكون لدينا صورة حية متحركة لهذه الظاهرة . ومن الثابت أن الارتباط الجغرافي لعناصر التراث الشعبي ، أي ارتباط هذه العناصر بظروف المنطقة والجماعة التي تسكن مكاناً معيناً ، ذو تأثير حاسم على هذه العناصر . بينما نعرف أن الإبداع الثقافي الرسمي - الذي يتم فردياً أساساً - أكثر استقلالاً عن البيئة المكانية أو ظروف المنطقة بمفهومها الجغرافي ، ولكنه في مقابل هذا أكثر ارتباطاً وخضوعاً للسياق التاريخي الزمني . ولذلك تحتل النظرة المكانية الى التراث الثقافي المكانة الاولى في المفهوم المعاصر لدراسات التراث الشعبي (والفولكلور) على وجه الخصوص) . ومن ثم يمثل التسجيل الجغرافي للتراث الشعبي المعاصر الذي يحرص كل الحرص على ربط المعلومة بالمكان ، نقطة البداية التي تنطلق منها أي دراسة علمية لأي ظاهرة من ظواهر الثقافة الشعبية . وينعقد اجماع الباحثين اليوم على أن البيانات أو المعلومات الفولكلورية التي لا يتحدد بجوارها اسم المكان الذي تنتمي اليه تكون عديمة القيمة . وقد يمكن التجاوز - في ظروف

(٧) Volkskunde (حرفياً دراسة الشعب) وهي التسمية الألمانية لميدان دراسة التراث الشعبي ، وهي تتبنى نظرة موسعة الى موضوع العلم ، وعندما نشير اليها نقصد في الواقع لفت نظر القارئ الى هذا الفهم الموسع الذي اتسع فاكسب دلالة اوروبية الآن .

R. Weiss, VolksKunde der Schweiz, Zürich 1946, PP. 6-11.

(٨)

معينة - عن تاريخها ، ولكن لا يمكن الاستغناء عن تحديدها جغرافياً بحال من الأحوال . وقد أصبح أسلوب العرض بالخرائط الوسيلة المعينة للنظرة الجغرافية في دراسة التراث الشعبي ، كما هو الحال في علوم ومجالات أخرى كثيرة . فالخريطة الفولكلورية هي التي تمنح المعلومات المكانية صورة واضحة ومحددة ، وتتيح لنا ادراك مدى انتشار ظاهرة معينة بنظرة واحدة ، وبالتالي تحديد بعض العوامل أو المؤثرات المرتبطة بالمكان (كالحواجز الجغرافية ، وغيرها من الظروف الطبيعية ، والوحدات الاقتصادية ووحدات المواصلات ، والأقاليم اللغوية ومناطق انتشار دين أو عقيدة معينة . . الى غير ذلك من العوامل التي تتضح في المكان) وكل هذه العوامل مما يكون له الدخول الأكبر في تحديد مصر ، وتحول ، واختفاء العنصر الثقافي الشعبي المدروس . وعلاوة على أن الاتجاه الجغرافي يسمح - من خلال العرض بالخرائط - بتوضيح التفاعل بين الأشياء والقوى الموجودة في المكان ، فانه يقدم لنا العنصر الثقافي في اطار الكيان العضوي المتنوع للثقافة الشعبية ككل . ويصبح بوسع أطلس الفولكلور بخرائطه العديدة المتنوعة أن يؤيد هذا التفاعل ويبت فيه بآراء قاطعة .

غير أن كل خريطة فولكلورية لا تمثل سوى « لقطة » فوتوغرافية . وقد يستحيل فهم هذه اللقطة - هذه الصورة الثابتة - في كثير من الأحيان الا من خلال التعرف على تطورها . ولن يتسنى ذلك بالطبع الا عن طريق الاستعانة بالمنهج التاريخي ، الذي يحول لنا هذه اللقطة الى « فيلم » ، الى شريط ملء بالحياة والحركة . عندئذ قد يتضح - مثلاً - أن هذا الشاهد الوحيد المنعزل على أى معلومة من المعلومات كان ينتمي في الأصل الى منطقة متماسكة مترابطة ، أو - على العكس من ذلك - ان الشيء العام المنتشر على نطاق واسع قد انطلق في الأصل من منطقة نشأة محدودة . وعندها يمكن تحديد نقطة الانطلاق هذه تحديداً تاريخياً .

من هذا يتضح بكل جلاء انه لا مناص من الاستعانة في نفس الوقت بالطريقتين الجغرافية والتاريخية ، كي نتمكن من فهم الموضوع المدروس - ببعديه الزماني والمكاني - كشيء متطور وكائن في آن واحد معاً . ونجد في الممارسة الفعلية للبحث ان المنهجين يمتزجان ويرتبطان اوثنق الارتباط ، فهذه الدعوة الى الجمع بينهما ليست وليدة اعتبارات نظرية فقط .

ويشترك هذان المنهجان في انهما ينظران الى عنصر الثقافة الشعبية المدروس بمعزل عن حامله الى حد ما . ولكننا يجب ان ندرك هنا أن الانسان ، أن حامل هذا التراث الشعبي هو الذي ينقل هذه الظاهرة عبر الزمان وينشرها عبر المكان ، فهو وراء الظاهرة المدروسة ، ولا وجود ولا حياة لهذه الظاهرة بدونه . ويصدق ذلك بشكل اخص على العادات ، والمأثورات الشفاهية ، والمعتقدات بأشكالها المختلفة ، والمعارف الشعبية التي لا يمكن أن نصادفها بعيداً عن حاملها . وكان لا بد من نظرة أخرى جديدة - تتمثل في المنهجين السوسولوجي والسيكولوجي - تبرز لنا هذا الشعب - حامل التراث - وتؤكد على دوره ، وتحدد هذا الدور بدقة .

المنهج السوسولوجي : أما المنهج السوسولوجي في دراسة التراث الشعبي موضوع مقالنا هذا فيهتم بتحديد البعد الاجتماعي لعناصر التراث موضوع الدراسة . فهذا الاتجاه لا يهتم بتاريخ أو مدى انتشار اغنية شعبية معينة أو حكاية معينة ، بقدر ما يهتم بجماعة الفناء أو الجماعة التي تروى فيها الحكاية . ونشير هنا الى أن الاهتمام بدراسة الارتباط الاجتماعي لعناصر التراث الشعبي في ميدان الفولكلور أقدم من الدراسات السوسولوجية الشعبية التي كانت قد بلغت حداً كبيراً من الارتقاء في المانيا بالذات . وكل الميزة التي عادت بها الدراسات المذكورة على

علم الفولكلور أن أكدت أكثر من أى وقت مضى النظرة السوسيولوجية فى الدراسة الفولكلورية . والمؤكد هنا على أى حال أن البحث الفولكلورى لا يستطيع - ولن يستطيع - سواء كان يتبع اتجاهها تاريخيا أو جغرافيا تجاهل هذا السؤال الهام : فى أى جماعة محلية ، وطبقات اجتماعية ، وأى مهن ينتشر العنصر الشعبي المدروس . ولا شك أن تفكك الجماعات المحلية التي كانت تتمتع فى الماضي بقدر كبير من التماسك والعزلة ، وكذلك إعادة تكوين وترتيب الطبقات الاجتماعية ، قد بدأت تصبح ظاهرة عامة فى مجتمعنا النامي ، بعد أن عرفتها أوروبا على نطاق واسع فى فترة التحول الاجتماعي الكبير ، ولا زالت تعرفها وإن كان بدرجة أخف حتى اليوم . ومن شأن هذه العمليات أن تدفعنا إلى زيادة الاهتمام بمشكلة البعد الاجتماعي للثقافة الشعبية بشتى عناصرها .

المنهج السيكولوجي : من الواضح أننا فى ثنايا مراعاتنا للبعد الاجتماعي - الذى تهتم به الاتجاهات السوسيولوجية - نبحث فى حقيقة الأمر خاصية أو جانباً معيناً من سلوك الإنسان ، حامل الثقافة . ولكن الاتجاه السيكولوجي يكرس كل اهتمامه لحامل الثقافة فقط . اذ يحرص على تحديد الموقف العقلي النفسي للإنسان الذى يوصف بأنه شعبي . فدراسة العناصر الشعبية هنا ليست غاية فى ذاتها ، وإنما هي وسيلة لغاية أخرى . وما من شك فى أن النظرة السيكولوجية يمكن أن تعود على دراسة الفولكلور بفوائد جمة ، ولكن يجب أن نحذر من أن المغالاة فى الاعتماد عليها والأخذ بها يمكن أن يحول الفولكلور - أودراسة التراث الشعبي - إلى سيكولوجيا . فالفيصل فى بقاء الدراسة الفولكلورية محتفظة بطابعها الأصيل المتميز هو ارتباط الاعتبارات السيكولوجية فى دراسة ظاهرة شعبية معينة باعتبارات تاريخية وجغرافية وسوسيولوجية صالحة للتطبيق على المواد الشعبية فى مجموعها .

خلاصة : هناك اذن أربعة اعتبارات أو أربع نظرات يجب أن تتعاون جميعها فى اطار منهج الدراسة الفولكلورية ، وإن اختلفت درجة الامتزاج من حالة لأخرى . بحيث أننا نصف إحدى الدراسات بأنها تاريخية أو أخرى بأنها جغرافية وهكذا .

ويمكننا ان نوجز كلامنا فى نقاط محددة على النحو التالي :

يتكون المنهج الفولكلورى من :

- ١ - **النظرة التاريخية :** أى تحديد البعد الزماني للعنصر الشعبي المدروس .
- ٢ - **النظرة الجغرافية (التي تستخدم اسلوب العرض بالخرائط) :** أى البعد المكاني للعنصر المدروس .
- ٣ - **النظرة السوسيولوجية :** أى البعد الاجتماعي لحامل التراث الشعبي موضوع الدراسة .
- ٤ - **النظرة السيكولوجية :** أى الموقف العقلي النفسي لحامل التراث الشعبي .

ونود أن نؤكد أن قولنا بأن منهج الدراسة الفولكلورية ينطوى على الأخذ بهذه النظرات الأربع مجتمعة ليس صادراً عن رغبة فى التوفيق أو التلفيق ، أو موقف يتهرب من الالتزام برأى معين محدد . ولكن استعراضنا لأي نموذج سوف يثبت لنا بما لا يدع مجالاً للشك أن الفهم الكامل المستوعب لأي ظاهرة لن يتيسر بدون أخذ كل هذه الأبعاد فى الاعتبار .

ولو أننا أردنا أن نضرب مثلاً على ذلك بطقس الصلاة على الميت (صلاة الجنازة) لقلنا انه يتعين

علينا في البداية أن نتعقب تاريخياً نشأة هذه الشعيرة وتطورها (الصور قبل ظهور الأديان السماوية الكبرى لتوديع الميت رسمياً أو دينياً - الوضع بعيد ظهور أحد الأديان السماوية الكبرى - ثم في العصور الوسطى . . الخ ، حتى الوقت الراهن) ، والتعرف على معناها الأصابي (من توديع رسمي للميت وتعبير عن المودة له وتكريمه ، الى مجرد طقس يُمارس اليوم من قلة قليلة من المشتركين في الجنازة مستمداً بقاءه من ضرورته الدينية الرسمية ، خالفاً عن نفسه كل تعبير عن المودة والاعزاز الشخصي للميت) . ومع ذلك فإن هذا التطور الذي أشرنا إليه لم يقطع نفس الخطوات في كل الدوائر - أو الوحدات - الثقافية داخل الأمة التي تنتمي إليها . ومن شأن خريطة العناصر الشعبية التي تعرض للموقف الراهن لهذه الشعيرة في مختلف أرجاء المجتمع أن تحدد لنا مدى انتشار الصور ودرجات التمسك المختلفة بهذه الشعيرة ، بحيث يتسنى لنا في النهاية على أساس هذه الخريطة أن نقسم المجتمع الى مناطق - أو دوائر - ثقافية . وهنا تطرح علينا مشكلة البعد الاجتماعي نفسها (سنلاحظ في هذا المثال بالذات أن مشكلة البعد الاجتماعي ، أي الاختلاف في الممارسة والارتباط بين الطبقات . . والمهن المختلفة . . الخ ، أقل ظهوراً ، لارتكاز الممارسة أصلاً على تقليد ديني ، له عمومية أشمل من المحددات الاجتماعية الأخرى) . ثم يلزمنا في النهاية التعرف - من خلال النظرة السيكولوجية - على موقف الناس من هذه الشعيرة ، وما يرتبط بممارستها في نفوسهم من قيم واحساسات . . الخ .

على هذا النحو تقريباً يجب أن نسعى الى الهدف المنشود - وهو الفهم الشامل للظاهرة المدروسة - من المسالك المختلفة ، مع تأكيدنا مرة أخرى على أنه لا يحدث ولا يتعين على جميع الباحثين أن يسلكوا نفس الطريق بالتحديد . فلكل دراسة طابع مستقل متميز ، يحتاج - ربما بسبب طبيعة الظاهرة نفسها ، أو ثقافة الباحث - الى التأكيد على نظرة معينة . فهذا المثال الذي عرضنا له ليس على نفس الدرجة من الصلاحية للعرض بالخرائط - حيث أنه ينطوي على مضمون واحساس أكثر مما ينطوي على أشكال أو صور متباينة - تتسم بها ظواهر أخرى ، كما أن التباين فيه لاعتبارات اجتماعية ليس واضحاً وضوح التباين في نماذج أخرى . بينما النظرتان التاريخية والسيكولوجية تحتلان هنا مكانة أساسية . . . وهكذا . المهم هنا ألا يركز الباحث على منهج معين ، بل يضع بقية المناهج في اعتباره على طول البحث .

فدراسة التراث الشعبي ليست معقدة العلاقات من حيث المادة فحسب ، بل من ناحية المنهج أيضاً . لذلك يجب ألا يكون التحيز النظري أو التأمل الفكري هو الوجه والمحدد ، بل التنوع الحي للظاهرة المدروسة ، والخبرة الحية التي تتجلى فيها المعيشة الأصيلة للواقع المدروس . ذلك هو جوهر دراسة الفولكلور .

٣ - تساؤلات رئيسية :

في ضوء هذا الفهم العام لقواعد المنهج في علم الفولكلور ننتقل فيما يلي الى تناول موضوعنا الخاص . ونجمل في سطور قليلة الجوانب التي يفترض أن توضحها النظرية السوسيولوجية الى التراث الشعبي . وهي تمثل في نفس الوقت رؤوس الموضوعات التي سنتناولها في مقالنا ، وهي :

١ - نصيب كل جماعة من الجماعات الاجتماعية التي يتكون منها الشعب من التراث الشعبي ، أي أننا نريد هنا الوقوف على « حملة التراث الشعبي » . (الفقرة ثانياً) .

٢ - الاسهام الذى قدمته كل جماعة من تلك الجماعات (أو الفئات) الى التراث الشعبي ، أو بمعنى آخر توضيح الأصل الاجتماعي للتراث الشعبي ، والقاء الضوء على عمليات تبادل التراث بين الفئات الاجتماعية المختلفة . (الفقرة رابعاً) .

٣ - القاء الضوء على علاقة المبدع بالتراث الشعبي .

٤ - الكشف عن القوى الإبداعية الخلاقة للشعب . (و كليهما الفقرة خامساً)

٥ - المفروض أن تساعدنا النظرية السوسيولوجية على رؤية تغير التراث سواء في الماضي أو الحاضر . وهذه الرؤية الواضحة لديناميات التغير في التراث الشعبي هي المؤشر الذى يساعدنا على التنبؤ بمسلك هذا التغير في المستقبل . (الفقرة سادساً) . (٩)



على أننا لا نقصر حديثنا فيما يلي على « الجماعات الاجتماعية » بمعناها المحدود ، وإنما تتسع معالجتنا لتغطى كذلك نصيب الجماعات الفكرية ، والتنوعية (ذكور أو إناث) وجماعات العمر ... الخ ، أي باختصار جميع الفئات الاجتماعية التي ينقسم إليها الشعب ، والتي لا تتطابق في نفس الوقت مع جماعات اقليمية أو جغرافية كسكان دولة معينة أو اقليم أو منطقة فرعية داخل تلك الدولة . وان كانت الأخيرة تمثل بدورها جماعات اجتماعية أيضاً ، ولكن من نوع خاص ، ومختلف عما نحن بصدد الحديث عنه هنا .

ولن نشير فيما يلي الا عرضاً الى الفروق الإقليمية (أو الجغرافية) فيما يتعلق بنصيب الفئات المختلفة في التراث الشعبي . وينطبق نفس القول على الفروق التاريخية بين الفئات كأن نشير مثلاً الى أن نصيب الطبقة الأرستقراطية الحاكمة قد تفاوت من عصر الى عصر ، فكان مثلاً في العصر الاسلامي الأول كذا ، ثم تباين عنه في العصر المملوكي أو العثماني فأصبح كذا . أو أن نصيب فئة الفلاحين قد تقلص في عصر معين بالقياس الى عصر آخر ، أو أن فئة عمال الصناعة قد برزت في عصر معين كمستهلك لأنواع معينة من الفنون والتقاليد الشعبية ، وأنها قامت بعملية فرز واختيار لمختلف عناصر التراث الشعبي وفقاً لظروف تكوينها وحياتها ومتطلبات أسلوب الانتاج الذى تمارسه وهكذا . فهذه الدراسة لا تغفل طبعاً هذه الأبعاد المتنوعة التي يمكن أن تقودنا رغم تعقدها واحتياجها الى مزيد من الدراسات المونوجرافية والبحوث المتخصصة ، الى مزيد من فهم الأبعاد الاجتماعية للتراث الشعبي - ككيان اجتماعي . أعني أن الإشارة المسهبة الى هذه الأبعاد تسليم بوجودها واعتراف بأهميتها ، ولكننا في دراستنا هذه نركز في المقام الأول على بعد واحد ، أو قل على نظرة تشرحية استاتيكية في زمان واحد ، ولا نغفل هذا البعد على جوانبه المختلفة . وحسبنا بذلك أن نمهد الطريق الى هذا المدخل الصعب المحفوف بالمخاطر في تناول التراث الشعبي بالدراسة والتحليل .

(٩) قارن هذه الخطة بمعالجة « أدولف باخ » للاتجاه السوسيولوجي في علم الاجتماع في كتابه الجامع « الفولكلور الألماني » ، وتمثل تلك المعالجة أشمل وأوفى المعالجات المعروفة في دراسات الفولكلور على المستوى العالمي :

See, A. Bach, Deutsche Volkskunde, 3.ed. Heidelberg, 1960, PP. 413-450.

وسيلحظ القارئ التزامنا بكثير من الآراء والنظريات التي عرضها « باخ » في ذلك المكان .

٤ - مشكلة الشواهد الواقعية :

ما من شك في أن القارئ يتفق معنا على أن موضوعاً كموضوعنا هذا - سواء لاتصاله بالفولكلور أو بعلم الاجتماع - لا يمكن أن يقتصر على بيان المبادئ العامة ، ولا الوقوف عند حد المناقشات النظرية ، وإنما ينبغي أن يدعم هذا المبدأ أو ذلك ويدل على هذه الحجة أو تلك بكل ما يمكن الوصول إليه من شواهد واقعية حية . ويتطلب هذا توفر قدر من الدراسات السابقة أو عمليات التجميع المنظمة . لذلك تظل اشارتنا - بالنظر الى الوضع الراهن لدراسات الفولكلور وحركات التجميع المنظم في البلاد العربية - مقصورة على الخبرات الشخصية الخاصة للكاتب وعلى النصف المتناثرة في المراجع المختلفة - وحسبنا أن اشرنا وأوضحنا بالدليل العملي جانباً من جوانب القصور ونقطة هامة من نقاط الضعف التي تتصف بها حركة الفولكلور في بلادنا .

على أن هذا التحفظ الأساسي لا يقلل على الإطلاق من القيمة العلمية للأفكار والمبادئ التي نوردتها . فقلة الشواهد أو عدم احاطتها لا يقلل من صحة هذه الأفكار ولا يطعن في علميتها ، فالشواهد عليها قائمة وراسخة في الثقافات الأخرى التي شهدت منذ أمد بعيد ولا زالت تشهد حركة فولكلورية علمية راقية . ولكن القصور هو في شمول واحاطة الشواهد التي نوردتها عن وجود هذا الخط في ثقافتنا وبين أفراد مجتمعنا .

فنحن اذا اشرنا مثلاً في صدد حديثنا فيما بعد عن نصيب الفئات الاجتماعية المختلفة في التراث الشعبي ، الى وجود فروق في التمسك بالتراث الشعبي بين الفقراء والأغنياء ، وأوردنا بعض النماذج على ذلك من دنيا الأزياء الشعبية أو الأثاث ، فان ذلك لا يطعن اطلاقاً في صحة الفكرة ، ولكنه يبيح للقارئ - ونحن نعتزف له بالحق كل الحق في ذلك - المطالبة بتوسيع نطاق الشواهد ، بإيراد المزيد منها عن الفرق في هذا التمسك في مجالات الأدب الشعبي بفنونه المختلفة والعادات ... الخ .

ولقد كان من الطبيعي أن يلجأ الكاتب الى البيئة الشعبية المصرية يستمد منها شواهد - ويعرض منها نماذج وأمثله . ولم يكن يدفعه الى ذلك تجاهل للدراسات الشعبية في البلاد العربية الشقيقة (كالكويت ، وسوريا ، وتونس . الخ) ، وإنما على أساس أن صلته بالواقع المصري أقرب منها بأي واقع عربي آخر ، وأن التراث الشعبي المصري هو الذي حظى نسبياً بأكبر عدد من الدراسات والتجميعات التي تعد - بعد الخبرة العملية المباشرة - أكبر معين لهذه الشواهد والنماذج . فليأخذ القارئ هذا بعين الاعتبار ، ويقدر معنا عمومية المبادئ والحجج ، ومحلية الشواهد والنماذج .



ثانياً : الاتجاه السوسيولوجي في الدراسات الفولكلورية العالمية

عرفت دراسات الفولكلور - على اختلاف مسمياتها واتجاهاتها ومواطنها - محاولات كثيرة على طريق المعالجة السوسيولوجية لعناصر التراث الشعبي . ونظّم أنفسنا دون شك لو زعمنا أننا يمكن أن نقدم في هذا الحيز المحدود عرضاً شاملاً لكل هذه المحاولات . ولكننا مع ذلك نتخير أبرزها جميعاً وأبعدها تأثيراً في مسار الدراسات الفولكلورية في العالم لنعرضه على الصفحات التالية في إيجاز قبل أن تنتقل الى توضيح تحديدنا الخاص لأبعاد الموضوع وعناصره في الفقرات

التالية (من ثالثاً الى خامساً) وسنقسم هذا العرض تبعاً للبلاد ، فنتكلم عن محاولات النظرة السوسيولوجية في ألمانيا ، ثم في فرنسا ، وبعدها في دول الشمال الاوروبي ، ثم نضرب بعض الأمثلة العامة كنموذج لمعالجة سوسيولوجية لظاهرة أو أكثر من ظواهر التراث الشعبي . ولا يعني هذا التقسيم أن كل دولة أو مجموعة دول قد اختارت طريقاً مستقلاً عن الدول الأخرى في معالجة الموضوع ، وإنما هو سبيل - معروف ومعتمد - لتصنيف الآراء والنظريات ، خاصة إذا كان يجمع بينها جميعاً الموقف النظري العام ، وهو هنا التأكيد على البعد الاجتماعي لظواهر التراث الشعبي . ونشير في النهاية على عجل لموقف الدراسات المصرية من الموضوع .

الاتجاهات السوسيولوجية في ألمانيا

أ - الفولكسكندة الاجتماعية : الفولكسكندة الاجتماعية Soziale Volkuskunde هي - كما يقول **ايكه هو لئكرانس** في قاموسه - دراسة أقسام الشعب الاجتماعية ، وكذلك الارتباطات الاجتماعية بين المواد الثقافية الشعبية . وقد صاغ المصطلح العالم الألماني **ريل** Riehl في عام ١٨٥٤ . وكانت اهتمامات **ريل** مركزة أساساً على طبقة « الشعب Volk » الألماني (أو على حد تعبيره « طبقة الشعب » في عاداته وعمله) . ويفرق « **قيلا** Wähler » بين الفولكسكندة الاجتماعية ودراسة المنتجات الثقافية أو « دراسة الثقافة الشعبية » ، ويعتبر كليهما فرعين من فروع الفولكسكندة (الفولكلور الألماني) .

ب - علم الاجتماع الاثنوجرافي : وضع **مولمان** Mühlmann هذا المصطلح للدلالة على الاتجاهات النظرية في علمي الاثنولوجيا والاجتماع المعتمدة على المادة الاثنوجرافية : أي « الدراسة السوسيولوجية النظرية للمادة الاثنوجرافية » على حد تعبيره . وهو يشير بوجه خاص الى الفترة بين ١٨٦٠ و ١٩٠٠ ، التي تمثل عصر دراسات التطور الثقافي والاجتماعي . ولو أن **مولمان** لا يوافق على تسمية هذه الفترة « بالتطورية » ، ذلك لأن المصطلح الأخير ما هو الا رأى جدلي معين . وقد استعير هذا المصطلح من كتاب **ليتورنو** Letourneau المعنون (علم اجتماع ما بعد الاثنوجرافيا La Sociologie D'après L'ethnographie) الصادر عام ١٨٨٠ (١) .

ج - الراق الأدنى : الراق الأدنى Lower Stratum هو « عامة الشعب » أو الطبقات الدنيا البدائية في أي مجتمع متحضر ذي تركيب اجتماعي معقد . وقد بذلت محاولات عديدة على مدى فترات زمنية طويلة لتحديد السمات الفكرية والنفسية والاجتماعية لهذه الطبقة . وقد قدم **هابرلاندت** Haberlandt مصطلح الراق الأدنى عام ١٨٩٥ في المقدمة التي كتبها للعدد الأول من الدورية النمساوية « فولكسكندة Volkskunde » . وقدم في هذه الكلمة تصوره الخاص لهذه الفئة وواجب دراسة الفولكلور حيالها . وكانت اجتهاداته بداية لمحاولات جديدة تلتها اختلفت معه واتفقت على طريق تحديد مشخصات تلك الطبقة الدنيا ، المستهلك الأكبر لمختلف عناصر التراث الشعبي .

وخلاصة نظر هؤلاء الفولكلوريين الألمان أن بؤرة اهتمام « الفولكسكندة » (الفولكلور الألماني) يجب أن تكون الشعب وليس الأمة . ولم تكن هذه الفكرة جديدة كل الجدة ، فقد سيطرت في الواقع على هذا العلم منذ البداية . الا أن **هابرلاندت** - واكثر منه **هوفمان كراير** -

قد جعلنا الشعب مرادفاً لراق اجتماعي أو طبقة اجتماعية معينة . وخلفا بذلك تقييماً غامضاً لحاملي التراث الشعبي . وقد كان هذا التمييز بين راق أعلى وراق أدنى مناسباً للاتجاهات التطورية التي كانت سائدة في ذلك الوقت .

وقد اضاف « هانز ناومان » أبعاداً جديدة الى هذه الفكرة اذ عمد الى تطبيق آراء « لبيقي برول » في علم النفس الشعبي على الفولكسكندة . وقابل بين المجتمع المحلي البدائي الجمعي الموجود في الراق الأدنى والثقافة الرفيعة الخاصة بالراق الأعلى التي وصلت الى مرحلة الفردية والتميز . وعلى الرغم من أن رأي « ناومان » قد أثر تأثيراً عميقاً على دراسات الفولكلور الألمانية ، إلا أنه تعرض لهجوم عنيف ، كما سرى في هذا الصدد الشك في صلاحية مفهوم الراق الأدنى نفسه . وتعددت المحاولات ، وكثرت الاجتهادات من أجل تصحيح نظرة ناومان هذه ، وانتهى الأمر ببعض الدارسين الى أن عرف الشعب « بأنه حالة عقلية وليس طبقة اجتماعية مستقلة » . ويقول **كوورين Koren** : « ان القطبين المتقابلين راق أعلى وراق أدنى اللذين كانا يعتبران متضادين من قبل دائماً ، أصبحنا نعثر عليهما اليوم في داخل الانسان .. كل انسان » (١١) .

وبذلك يتضح أن محاولات تحديد الراق الأدنى وما دار حول هذا هذا المفهوم من جدل قد أثرت النظرة السوسيولوجية الى التراث الشعبي أكثر من أي جهد نظري آخر .

د - فولكلور الحاضر : ويعني فولكلور الحاضر في البلاد الناطقة بالألمانية تركيز دراسة الحياة الشعبية (أي الفولكسكندة) على عادات وأفكار الشعب في الوقت الحاضر . يستخدم أصحاب هذا الاتجاه الحقائق التاريخية الثقافية في فهم الثقافة الشعبية الحاضرة . وهكذا يعرف **شبارمر Spamer** الفولكسكندة على النحو التالي : « تعني دراسة الفولكسكندة الألمانية في المقام الأول بتصوير الحياة الروحية الشعبية بطبقاتها وجماعاتها المختلفة ، بالاعتماد على ملاحظة ما هو قائم » . وهناك كثير من الظروف التي حفرت الى هذا الاتجاه ، نذكر منها على سبيل المثال : التصنيع والتحضر ، وكذلك اندماج اللاجئين من ألمانيا الشرقية في ألمانيا الغربية بعد الحرب العالمية الثانية . ومن الطبيعي أن يؤدي ظهور هذا الاتجاه الى التقريب الوثيق بين الفولكسكندة (الفولكلور) وعلم الاجتماع (١٢) .

هـ - فولكلور المدينة الكبيرة : فولكلور (فولكسكندة) المدينة الكبيرة Grossstadt Volkskunde هي الدراسة الثقافية للمدن الكبرى ، كما تجرى في كل من ألمانيا والنمسا . وقد بدأ هذا الفرع من الدراسة في عشرينيات هذا القرن ولكن لم تظهر أول دراسة مونوجرافية فيه الا في عام ١٩٤٠ بقلم **ليوبولد شميدت Schmidt** ويمكن مقارنة فولكسكندة المدينة الكبيرة « بدراسات المجتمع المحلي » التي يجريها علماء الانثروبولوجيا والاجتماع الأمريكيون . كما يمكن مقارنتها بنظرية المجتمع الحضري عند **روبرت ردفيلد Redfield** وغيره ، ولكنها تتميز بطابع تاريخي ثقافي أوسع . ويشرح « ريشارد بايتل » - وهو نفسه أحد الباحثين في هذا الميدان بما اجراه من دراسات على مدينة برلين - دوافع هذا النوع الألماني من الدراسات ، فيقول : « لم يفت أبداً الباحثين الذين عاشوا في المدينة الكبيرة ، ان المجتمع المحلي والتقاليد تتعرض -

(١١) قارن مادة الراق الأدنى Lower Stratum في المرجع السابق .

(١٢) قارن مادة Gegenwarts Volkskunde في المرجع السابق .

عند جمهور المدينة الكبيرة - لاعادة تشكيل مستمر وتغير لا ينقطع ، وان المهاجرين الجدد الى المدن الكبرى يصبحون معهم العادات والمعتقدات التي كانت شائعة في بلدهم ، ويحرصون على الحفاظ عليها . بينما قام فريق آخر باجراء بعض البحوث التي علمتنا كيف نفهم المدينة الكبيرة كوحدة عمرانية شعبية ذات تراث أصيل ومحفوظ . « كذلك يقول **ماكسنسن** Mackensen : « ان الأشكال الثقافية الخاصة بشعب المدينة الكبيرة توازي الأشكال الاجتماعية للفلاحين وصيادي السمك والصيادين ، بمعنى انها صادرة عن نفس الموقف الاجتماعي الاساسي » .

وتتميز الدراسات الفولكلورية للمدينة الكبيرة باتجاه سوسيولوجي واضح ، كما يتمثل ذلك في آراء **فيرهي** Verhey التي تعتبر مزجاً بين الاتجاهات التاريخية والسوسيولوجية ، على حين كرس **بويكارت** Peukert جهده لتحليل البروليتاريا العمالية في المدن الكبيرة (١٢) .

الاتجاهات السوسيولوجية في فرنسا

أ - الفولكلورية الجديدة : الفولكلورية الجديدة Neo Folklorisme هي النظرية التي قدمها **مارينوس** Marinus والتي تعتبر الظواهر الفولكلورية ظواهر اجتماعية ، ولذلك يجب دراستها من وجهة نظر سوسيولوجية وظيفية . ويؤكد مارينوس ان الفولكلوريين الجدد يقولون « ان كل العلوم تسير من الخاص الى العام ، وان الهدف الاساسي لرجل العلم هو ان يسير نحو القضايا التركيبية » وقد أمكن تحقيق ذلك في علم الاجتماع ، فرجل الاجتماع يبحث عن الجوانب المشتركة بين الظواهر ، وكل ما يمكن أن يقربها لبعضها ، اذ تكمن في هذه التشابهات - التي ستكتشف - الأسباب المفسدة المشتركة . ولا يمكن التوصل الى هذه الأسباب الا عن طريق التعميم . وهذا هو الطريق الذي ينبغي أن يسلكه الفولكلور . ويجب أن يكون الغرض النهائي والاتجاه العام لكل من الفولكلور والاثنوجرافيا هو تقديم اسهامهما في انضاج علم الاجتماع البحث . ويطلق مارينوس على هذا النوع من الفولكلور اسم « **الفولكلور السوسيولوجي** » .

على اننا نلاحظ ان مارينوس لا يعرف الفولكلور (فيما عدا أنه لا يرى فرقاً بين الفولكلور « الروحي » والاثنوجرافيا « المادية ») . ولكنه يميز بين الفولكلوريين التاريخيين الوصفيين من ناحية ، والفولكلوريين التعميميين من ناحية أخرى . فيقتصر أصحاب الاتجاه الأول على شكل المظاهر وتفاصيل الأشكال ، أما الآخرون فلا يرون الا الميكانيزمات والوظائف . ويؤكد مارينوس ان هذه الفائدة السوسيولوجية أعظم قدراً من الفائدة التاريخية . ويمكن للاتجاه الثاني ، كما هو الحال في كل العلوم الاجتماعية ، أن يساعد الأول ، الا ان الاتجاه الثاني وحده لا يكفي . ينبغي اذن أن نعمل لمستقبل فولكلور سوسيولوجي ، والا نتوقف عن البحث عن الاصول ، ولكن ينبغي أيضاً أن نبحث عن الأسباب . عندئذ سنقيم علماً بكل ما يعنيه اصطلاح العلم .

(١٣) من أهم اطراف فروع دراسات التراث الشعبي اليوم دراسة « فولكلور - المدينة الكبيرة » .

Grosstadt Volkskunde = City folklife Research

ودراسة التجديد innovation والعمليات المرتبطة بحدوث التجديد . الخ . قارن هاتين المادتين عند هولتكرانس . وكذلك كتاب « **هيرمان باوزنجر** » .

Bausinger, Volkskultur in der technischen Welt, Stuttgart, 1961.

على أن هذا لا يعني القول بأن ماريونوس يتجاهل تماماً أهمية الفولكلور التاريخي . فهو يقول في صدد حديثه عن الظواهر الفولكلورية « كظواهر اجتماعية » أنه : « ينبغي دراستها عن طريق الملاحظة المباشرة ، وخاصة في الواقع الحي ، والتوقف نهائياً عن النظر إليها على أنها من رواسب الماضي » . ثم إن « الفولكلور عندما يُنظر إليه من جهة النظر السوسولوجية يكون أهم وأفيد علمياً منه لو نظر إليه من منظور تاريخي » (١٤) .

ب - الفولكلور الوظيفي : الفولكلور الوظيفي هو اتجاه فرنسي في دراسة الفولكلور طبقاً للمنهجين الوظيفي والسوسولوجي . وكان علماء الفولكلور الفرنسيون هم أول من بدأ هذا النوع من الدراسة . فيقول **فان جنب** Van Gennep أن الفولكلور يدرس : « الظواهر في تفاعلها مع البيئات التي نمت وتطورت فيها » . وهو يصف هذه الظواهر بأنها ليست مجرد رواسب ، وإنما ظواهر راهنة ، أرى تسميتها « الظواهر المتولدة » . ومنذ ذلك الحين و « **شريجن** Schrijnen » يدعو إلى هذا النوع من الدراسة مطلقاً عليه اسم الفولكلور الوظيفية .

ج - علم الاجتماع الانثروبولوجي : وقد رسم عالم الفولكلور الفرنسي **سانتييف** Saintyves حدود هذا العلم . وهو يرى أنه يجب أن يجمع بين كل من الفولكلور والاثنوجرافيا أي يجمع في رأيه بين الثقافة المادية والفكرية (الروحية) الخاصة بالطبقات الدنيا في البلاد المتحضرة (وهو ما يساوي مفهوم فولكلور) وبالشعوب البدائية والامية (وهو ما يساوي مفهوم اثنوجرافيا) .

د - علم الاجتماع الاثري : ابتكر **فارانياك** Varagnac مصطلح علم الاجتماع الاثري Palaeosociology ليشمل الدراسات التي تتناول الظروف الاجتماعية للعصور الماضية . ويرى فارانياك أن مثل هذه الدراسات يجب أن تتضمن « إعادة رسم صورة حالات اجتماعية شديدة القدم على أساس آثارها الحديثة أو المعاصرة ، لاقامة نوع من علم الاجتماع الاثري بفضل تلك المواد مثل نصوص وآثار كل من العصر الوسيط والعصر القديم وفجر التاريخ . حتى لا نخاطر بالذهاب الى عصر ما قبل التاريخ » .

الاتجاهات السوسولوجية في دول الشمال الاوروبي :

أ - علم الاجتماع السلافي : Ethnosociology هو دراسة العلاقات الاجتماعية بالرجوع الى المجتمعات البدائية والشعبية . وكان المصطلح مستخدماً في المانيا (وفي بعض الأحيان - على الأقل - في الولايات المتحدة) ، ولكنه كان أكثر شيوعاً في البلاد الاسكندنافية ، وخاصة فنلندا . ويرجع البعض أنه قد صيغ داخل مدرسة « **وسترمارك** » الفنلندية . وهناك نوع من الصلة بين هذا المفهوم ومفهوم علم الاجتماع الاثنوجرافي السابق الإشارة إليه .

ب - علم الاجتماع الواقعي : يفهم الدارسون الاسكندنافيون علم الاجتماع الواقعي Real Sociology على أنه دراسة الخصائص الثقافية للمجتمع ، أي أنه علم اجتماع يمارس كدراسات ثقافية . ومن الطبيعي أنه يمكن وصف علم الاثنولوجيا كله بأنه علم اجتماع واقعي حالما

(١٤) قادن مواد : Neo Folklorisme, Functional Folklore, Anthro sociology and Palaeo sociology.

عند هولتكرانس ، المرجع السابق .

يهتم بالبعد الاجتماعي (قارن فيما يلي : الأبعاد الانثولوجية) ، أو يتخذ منهجاً سوسولوجياً ، أو يتناول العلاقات الاجتماعية .

ج - دراسة الحياة الشعبية : يعنى هذا الفرع بدراسة الحياة الشعبية والثقافة الشعبية في البلاد المتحضرة ، وهو مصطلح سويدي يرجع الى عام ١٩٠٩ . وقد عني اريكسون Erixon بتوضيحه وشرح مضمونه . ويهمننا هنا الاشارة الى الطابع السوسولوجي الغالب على دراسات هذا الفرع .

د - الأبعاد الانثولوجية : وقد عني اريكسون بتحديد هذه الأبعاد الانثولوجية ، وهي الفئات التي يمكن طبقاً لها تصنيف الظواهر . وهناك في رأى اريكسون ثلاثة أبعاد انثولوجية هي : الزمان ، المكان ، والوحدة الاجتماعية (١٥) ويترتب على هذا وجود النظرة التاريخية ، والجغرافية ، والسوسولوجية في الانثولوجيا . وفي هذا يقول اريكسون : « وهكذا فان الثقافة تنطوي على مفارقات كثيرة بسبب تنوعها وظلالها الكثيرة . وتظهر هذه المفارقات في الأبعاد الثلاثة : التاريخي ، والجغرافي ، والاجتماعي ، وممن الجوانب الهامة للبحث الثقافي تنبع مثل هذه المفارقات وتفسيرها » . وقد أطلق البعض على هذه الأبعاد أيضاً اسم أبعاد ثقافية (١٦) .

هذا وقد اثمرت هذه الاتجاهات والمواقف المختلفة عديداً من الدراسات والبحوث ذات الطبيعة المسحية أو المونوجرافية ، مما لا مجال لعرضه هنا . ويكفي أن نشير الى نموذج بارز من الدراسات المتصلة بالفولكلور والتي درست من منظور سوسولوجي أساساً وأقصد الموضة ، والأفكار المستحدثة ، والاختراعات ... الخ (١٧) .

دراسات مصرية

من المفالة أن نزع أن لدينا دراسات فولكلورية مصرية أخذت بالنظرة السوسولوجية كأداة رئيسية في النظرة الى موضوعها وتحليله . غير أن هذا الحكم العام لا ينفي أن هناك كثيراً من الملاحظات والنظرات السوسولوجية المفيدة في دراسات عديدة من الأساتذة والرواد في حقل الفولكلور المصري . فدراسات سهر القلماوى ، وعبد الحميد يونس ، ورشدي صالح وغيرهم تنطوي - بشكل متناثر - على ملاحظات تمثل انتباهاً مبكراً لهذا البعد الهام من أبعاد الدراسة الفولكلورية . ولكننا لا يمكن أن نسم دراسة واحد منهم أو من غيرهم بتبني الاتجاه السوسولوجي واتخاذ موقفاً عاماً في دراسة التراث الشعبي المصري . وسيلحظ القارئ من خلال الشواهد الوفيرة التي أفدنا منها في توضيح وجهة نظرنا بثناء تلك الملاحظات المتناثرة ، وقدرتها - لو احسن الجمع بينها - على تعميق وتأكيد النظرة الاجتماعية في فرعنا هذا .

غير أن هناك محاولة مبكرة في هذا الميدان لا يمكن أن نشير الى الدراسات المصرية دون أن

(١٥) اغفل اريكسون هنا الاشارة الى بعد رابع هام في دراسة القاهرة الشعبية ، وهو البعد النفسي ، مما ترتب عليه اغفاله الاشارة الواضحة الى الاتجاه النفسي في الدراسات الفولكلورية والانثولوجية .

(١٦) قارن مواد : Ethnology, Real Sociology, Folklife Research and Ethnological Dimensions

في المرجع السابق .

(١٧) قارن هذه المواد في المرجع السابق .

نذكرها بكلمة ، رغم عدم اتصالها الكبير بالموضوع كما نعالجه هنا . فقد كتب الدكتور **ثابت الفندي** مقالاً بعنوان «الفولكلور وعلم الاجتماع» (مجلة كلية الآداب بجامعة الاسكندرية ، السنة السادسة والسابعة ١٩٥٢ - ١٩٥٣ في مجلد واحد، ص ١ - ١٥) . وقد أراد الاستاذ الدكتور الفندي أن يعرض لبعض النماذج الشعبية التي تلقى الضوء على ظروف المجتمع وطبيعة العلاقات والنظم الاجتماعية . ولم يتعرض المقال لمناقشة أية قضايا نظرية ، ولم يدعم شواهد باية اشارة الى المصادر التي استقى منها هذه الشواهد ، مكتفياً بعرض النماذج فقط .

وقد سبق أن اتفقنا على أننا نسعى في مقالنا هذا الى محاولة الكشف عن الاسهام الذي يمكن أن يقدمه علم الاجتماع لدارسي الفولكلور ، أو الاتجاه السوسيولوجي في ميدان الفولكلور . ولذلك فالتساؤل عن الاسهام الذي يمكن أن تقدمه مواد الفولكلور لرجل الاجتماع خارج عن موضوع بحثنا كما حددناه في مطلع حديثنا ، كما أن عدم الاستشهاد بمجتمعات محددة أو مصادر معينة معروفة يجعل الحوار مع دراسة كهذه امراً غير مجد فوق أنه مستحيل أصلاً .



ثالثاً : حملة التراث الشعبي

هناك ملاحظة أولية تستوجب منا وقفة في مطلع الحديث عن حملة التراث الشعبي سواء في مجتمعاتنا أو في بقية المجتمعات الانسانية على اختلافها . فقد ترددت في أكثر من مناسبة دعوى خطيرة سيقت للتعليل عليها أكثر من حجة ، الا وهي أن الطبقة العليا (أو الطبقة المثقفة أو الراقية أو ما شئت لها من أسماء) (١٨) ليست لها علاقة مباشرة بهذا التراث الشعبي كما هو الآن بسبب سيطرة الطابع الفردي عليها ، وارتقاء مستواها الثقافي وارتباطها بالثقافة الرسمية بشكل مؤثر وفعال في حياتها . وحسبنا أن تؤكد باديء ذي بدء أن هذه الطبقة ليست عديمة الصلة بهذا التراث أبداً . وقد قدم العديدون من علماء الفولكلور اسهامات قيمة في توضيح هذه النقطة ، غير أن أبرزها جميعاً ذلك الذي قدمه عالم الفولكلور (الفولكلور) السويسري **ريشارد فايس Weiss** اذ يقول : « توجد الحياة الشعبية والثقافة الشعبية دائماً حيث يخضع الانسان - كحامل للثقافة - في تفكيره ، أو شعوره أو تصرفاته لسلطة المجتمع والتراث » . ويقول علاوة على هذا « يوجد في داخل كل انسان شد وجذب دائماً بين السلوك الشعبي وغير الشعبي » . ولذلك يتضح عند كل انسان موقفان مختلفان أحدهما فردي ، والآخر شعبي أو جماعي (١٩) .

فجميع أفراد الامة ، سواء كانوا عمالاً أو فلاحين أو رعاة ، رجال أعمال أو جنوداً ، محامين أو اساتذة جامعيين يشتركون جميعاً في خاصية كونهم « شعباً » ، على اعتبارهم حملة الأشكال الثقافية التقليدية . وما من جدال في أن كثافة هذا العنصر الشعبي أو شدته تختلف حتماً من فئة الى أخرى ، ولكن لا يوجد انسان بدونها على الاطلاق . الفصيل في الموضوع هو ما يعرفه الشعب - أي مجموع سكان البلد - من خلال المعرفة المتواترة بالطريق التقليدي . فنحن هنا ننظر الى الانسان ككائن ثقافي ، أو ندرسه في سلوكه كحامل للثقافة . ويبدو ذلك واضحاً عندما لا يستطيع أن يحرر نفسه من الثقافة التي ينتمي اليها ، ويسلك كإنسان فرد عقلائي .

(١٨) قادن مادة : Upper Stratum في المرجع السابق .

(١٩) R. Weiss, op. Cit, P. 7

ومن الواضح أنه لا يوجد انسان فرد يخضع خضوعاً كاملاً لسلطان العقل ، ويستطيع أن ينظم جميع أفعاله طبقاً للمبادئ المنطقية . وبالمثل لا يوجد - في ميدان الاحساسات والعواطف - انسان يعرف كيف يحافظ على ذاتيته الفردية المتميزة دون أن يتأثر بمعايير السلوك الكثيرة المعقدة التي تنص عليها التقاليد (أو التراث أن شئنا) . ولا يستطيع أكثر الناس أصالة واستقلالاً داخل إحدى الثقافات - حتى ولو تصور في نفسه أنه أبعد عن كل تأثير تقليدي - أن يهرب من هذا التأثير أو يتفاداه . والواقع أنه لا يوجد انسان في العالم لا يشاركه في التقاليد أو يعدم بعض اللحظات اللا عقلية . ومن الطبيعي - كما أشرنا - أن تختلف شدة التراث من طبقة اجتماعية لأخرى ، ولكن المسألة مسألة شدة فقط . وليست مقصورة تماماً على طبقة بعينها (٢٠) .

إذا اتفقنا على هذا الأساس العام فأننا نبدأ بأن نركز اهتمامنا على نصيب الطبقة المثقفة من التراث الشعبي ، دون الدخول في حديث عن ارتباطه الداخلي بالجماعة الشعبية (٢١) .

ومع أن عضو تلك الطبقة المثقفة - صاحبة الثقافة الرسمية - في المجتمع يرتبط بعلاقة قوية وثيقة بمجموعات أخرى ، بعضها خارج بلاده نفسها ، إلا أنه يرتبط في الوقت نفسه ارتباطاً قوياً بالتراث الاجتماعي لبيئته المحدودة التي يعيش فيها . فالشخص « المثقف » في طنطا يتكلم ويأكل ، ويتصرف على نحو مختلف عن زميله في اسبوط مثلاً . إذ أن كليهما يخضع خضوعاً قوياً لعادات وتراث بيئته الثقافية التي ولد وتربى فيها .

وتتفاوت علاقة الشخص المثقف بتراث بيئته المحلية الشفاهي ، فقد تكون علاقته بالحكايات أقوى وأدوم من الأمثال مثلاً (٢٢) ولدينا في هذا الصدد معلومات أكثر دقة وتفصيلاً عن الوضع في ثقافات أخرى سبقتنا في مضمار الدراسات العلمية للتراث الشعبي . من هذا مثلاً ما يشير اليه « أدولف باخ Bach » من أن الحكاية الخرافية والاسطورة غالباً ما يضعف اهتمام الشخص المثقف بها بالقياس الى النكتة والنادرة (والقصة الفكاهية) ، التي تحتل مكانة اثيرة لديه . كذلك

(٢٠) يسوق « باخ Bach » نصاً عن كروجر Krüger من كتابه « سيكولوجيا الحياة الاجتماعية Psychologie des Gemeinschafts lebens » الذي يمثل أعمال المؤتمر الخامس عشر للجمعية الألمانية لعلم النفس والنمذ في توبنجن في الفترة من ٢٢ الى ٢٦ مايو ١٩٢٤ يؤيد به هذا المعنى ، يقول : « لا يوجد في حقيقة الأمر حدث نفسي واحد لا يتأثر بالكيان الاجتماعي الذي ينتمي اليه الفرد في الحاضر أو كان ينتمي اليه يوماً ما في الماضي . فاشد خبراتنا عمقاً تعتمد في جوهرها على الجماعة ، ومن أبرز تلك العناصر الاجتماعية المؤثرة الجماعة الشعبية أو الاقليمية الشعبية في نفس الوقت » . قارن باخ ، المرجع السابق ، ص ١٥ .

(٢١) قارن حديث باخ ، المرجع السابق عن هذا الارتباط ، ص ٧٩ وما بعدها .

(٢٢) لعله من الاسهامات التي تتوصل هذه الدراسة الى تقديمها وإبراز أهميتها احتياجنا الشديد الى دراسات متخصصة في نواح بعينها من موضوعات التراث الشعبي . فليس يكفي الاستسلام « لجمي الجمع » بلاهات أو موجه ، وإنما يجب أن تتخذ عمليات التجميع - كما أشرنا الى ذلك في أكثر من سياق في دراسات سابقة - لنفسها هدفاً محدداً تسمى الى تحقيقه . فنحن إذ نجمع الأغاني الشعبية ، والأمثال ، أو الحكايات ، يجب ألا تقتصر على مجرد تسجيلها وتدوين بيانات عن الراوي وحسب . ولكننا يجب أن نتجاوز ذلك الى تعقب هذا الأثر الشعبي في حياته الاجتماعية بالقاء الضوء على « البعد الاجتماعي » لرواياته ومستعميه على السواء (بالنسبة للأثر الأدبي) . أو مستخدميه ، ومتقبليه ، وصانعيه . الخ ، (بالنسبة للأثر المادي مثلاً) . ولست نأقصد هنا أدب الطوائف أو المهن المختلفة - على أهميته التي لا خلاف عليها - ولكننا نعني نصيب كل فئة اجتماعية (بورجوازية ريفية ، بورجوازية حضرية ، فلاحين ، عمال صناعيين ... الخ) من نفس العنصر الشعبي .

يشير **باخ** الى ارتباط الشخص المثقف بالأغاني الشعبية التي يرددها في المناسبات المختلفة .
وان كان يغلب عليها الطابع الطفولي أو الفكاهي المرح (٢٣) .

اما العادات الشعبية فالتزام الفئات المثقفة بها في أكثر من مناسبة واضح لكل ذى عينين
ولعلنا نكتفي هنا بالإشارة الى طائفة يسيرة منها : في العيدين ، ورمضان ، والحج ، ومناسبات
الميلاد والزواج والوفاة ... الخ (٢٤) .

كذلك الحال بالنسبة للمعتقدات الشعبية، فأبناء الطبقات العليا المثقفة يشاركون بقية أبناء
بيئتهم المحلية في معتقداتهم الشعبية ، ولا تخفى على الكثيرين منا حكايات عنهم في هذا الصدد :
عن الزار، وزيارة الأولياء، وعن المشعوذين والمشتغلين بالسحر ، (بل والطب الشعبي أيضاً !)
والعرافين ، والمشتغلين بتحضير الأرواح وما الى ذلك من فنون الدجل والشعوذة (٢٥) . ويمكن أن
نطيل القائمة أكثر من هذا اذا ضربنا بعض الأمثلة المحددة : كوضع مصاحف أو عملات معدنية في
اساس المباني الجديدة ، وخاصة المساكن ، وحمل الأحجبة ، وان كان هؤلاء يحرصون على
اخفائها ، على خلاف أبناء الطبقات الدنيا ، والاستخدام السحري للقرآن ... الخ . واعتقد
انه لا حاجة بنا الى استعراض أنواع الفؤول والنذر التي يتطير بها أبناء تلك الفئات في المناسبات
المختلفة . فالحكايات عنها معروفة لكل منا ، وحسبنا هنا فقط تأكيد الحقيقة المنهجية
الأساسية التي نحن بصدد التعرض لها .

ولكننا نعود فنؤكد مع ذلك أننا لا نسعى الى تعسف الحقائق أو الى تحميل الوقائع فوق ما
تحتمل . نريد أن نقول بوضوح أننا نثبت بذلك أن أبناء تلك الطبقات الراقية الذين يخضعون
للثقافة الرسمية بدرجة أكبر في تسيير أمور حياتهم **ليسوا مقطوعي الصلة بالتراث الشعبي لبيئاتهم**
المحلية . ولكن ليس معنى هذا أن هذه الثقافة الشعبية لا زالت مهيمنة على حياتهم وأساليب
معاشهم . خاصة في مختلف أمور الثقافة المادية : فقد اختلف أسلوب عملهم ووسائلهم في كسب
معاشهم عن الوسائل التقليدية مما حمل معه بالضرورة تغييراً في أدوات عملهم ، وفي العادات
المرتبطة بالعمل ، وفي علاقات العمل ، والجوار ، والعلاقات مع الأقارب ، وفي الزى ، وفي السكن ،
وفي الأثاث المنزلي ، وفي أدوات الرفاهية ومتع الحياة (وسائل التبريد ، والتدفئة ، والتسلية :
تلفزيون ، راديو ، اسطوانات .. السخ) ، وفي بعض العادات والمعتقدات ... الخ .

(٢٣) المرجع السابق ، ص ٤١٥ .

(٢٤) اشارت علياء شكرى في دراستها عن عادات الموت في مصر والتي اعتمدت فيها على بيانات عديد من الاخباريين
ينتمى الكثيرون منهم الى فئات مثقفة تأخذ بالثقافة الرسمية في العديد من جوانب حياتها ، اشارت الى انتشار تلك
العادات (من تجهيز للميت ، ودفنه ، والحداد عليه .. الخ) بين الفئات المثقفة العليا في المجتمع . قارن :

Aliaa Shoukry, Wandlung und Konservierung des Totenbrauches in Agypten von der Mam-
lukenzeit bis zur Gegenwart, Bonn, 1968

علياء شكرى : « الثبات والتغير في عادات الموت في مصر منذ العصر الملوكي حتى العصر الحاضر » .

(٢٥) اشار كاتب هذه السطور في دراسته المنشورة عن السحر المصري الاسلامي الحديث الى مشاركة الكثيرين من
أبناء هذه الفئات في التردد على المشتغلين بالسحر لأغراض متباينة . قارن :

Moh. El-Gawhary, Die Gottesnamen im magischen Gebrauch in den al-Buri Zugeschriebenen
Werken, Bonn, 1968.

الفلاحون : تتميز الطبقات الدنيا (أو الراق الام) (٢٦) ، وخاصة في مجتمعاتنا التي لازالت تقليدية في معظم جوانب حياتها بضخامة حظها - وخاصة الطبقات الريفية منها - من التراث الاجتماعي لبيئتها الشعبية . وتتضح لنا شواهد كثيرة على ذلك منها : المسكن التقليدي ، وتخطيط القرية ، وأساليب العمل التقليدية ، والسزى الشعبي المتوارث ، والمعارف التقليدية عن الطقس ومبادئ التنبؤ به والتعرف عليه ، والعادات الاجتماعية الشائعة ، والمعتقدات الشعبية القديمة ، والتراث الأدبي الشعبي سواء في الأغاني أو الحكايات ، أو الألغاز والأحاجي . . السخ . فهذه كلها مجالات تتفوق فيها الطبقات الريفية على ما عداها من سائر فئات المجتمع ، وتتميز فوق كثرة استهلاكها منها بابتداعيتها وفدرتها الخلاقة في تلك الأنواع .

ولو أجلنا النظر في التراث الشعبي الفلاحي لوجدناه أشد ما يكون ثراء وتنوعاً وفي نفس الوقت دلالة على أسلوب حياة هذا القطاع الضخم من أبناء الشعب ، ذلك هو الأدب الشعبي من ناحية ، والثقافات المادية (من أدوات عمل ، وأدوات منزلية ، وأزياء . . السخ) من ناحية أخرى . فإذا خصصنا الحديث عن الأدب الشعبي الفلاحي وجدنا أن الأغاني المصاحبة للعمل ، والمتشكية من العمل ، والمتغنية بالعمل ، أو قل أدب العمل هو بمثابة محور الأدب الشعبي الفلاحي وعموده الفقرى . وفي هذا يقول **رشدى صالح** في مؤلفه العظيم « الأدب الشعبي » : « أول ما يطالعنا من صفات العمل السائد لدى جمهوره الفلاحين أنه يؤدي بأدوات عمل بدائية لا بد للعامل بها من أن يبذل مجهوداً بدنياً متصلاً ومن أن يكرر الوحدة الحركية طوال وقت عمله ، يمد الذراع ويثنيها ، يبسط اليد ويقبضها ، يرفع القدم وينزلها ، ويشد عضلاته ويرخيها فكأنما جسمه آلة تدور في حلقة مفرغة من الحركات المتكررة . ومثل هذا العمل يلزمه إرسال الأصوات التي هي في الأصل رد فعل غير ارادى من العامل والتي أصبحت تنظم توقيع الحركة البدنية . فهذه الأصوات - ثم من بعد الأنفاس - ذات فائدتين ضروريتين : الأولى التسرية عن العامل والثانية تنظيم حركته البدنية وحفزه للبدل . والملاحظ أنه ما من عمل يدوى الا والفناء جزء منه ، وكلما استلزم العمل جهداً أعظم كلما تأصل الفناء فيه » (٢٧) .

وعلاوة على هذا نلاحظ في أدب العمل الفلاحي انعكاسات أسلوب حياة الفلاح ، ففيها وصف لأدوات العمل ، وحديث عن الدواب ، وأغنيات عديدة عن أحلام الراحة « والجلوس في الظل ، وروعة الليل بغير كدح » . . السخ (٢٨) .

وهناك بعد آخر تتضمنه أغاني العمل ، علاوة على الشكاية أو السلوى أو التسلي ، هو الإرشادات العملية . فنجد الفلاح الذي يعمل على الشادوف يدخل ضمن غنائه - الذي يتحدث عن الحب والغربة ويصف الآلة ويندب حظه - إرشادات عملية : « فاذا علا الماء في المسقاة طلب الى زميله « الحوَال » أن يصرفها ويبقى على ميزانها ، وإذا قل عن المنبع طلب اليه أن يجسها عن مسالكها . . ونحس أن هذه الإرشادات لا تنبئ عن الأغنية بل هي من صلبها . . » (٢٩) . ولن يسمح المقام

(٢٦) انظر مادة « الراق الام » Mutterschicht عندهولتكرايس ، المرجع السابق .

(٢٧) أحمد رشدى صالح ، الأدب الشعبي ، الطبعة الثانية ، القاهرة ١٩٥٥ ، مكتبة النهضة المصرية ، ص ٢١٤ - ٢١٥ (صدرت لهذا الكتاب طبعة ثالثة موسعة عن نفس الدار عام ١٩٧١ ، ولكن جميع الاشارات هنا الى الطبعة الثانية) .

(٢٨) أحمد رشدى صالح ، فنون الأدب الشعبي ، الطبعة الاولى ، القاهرة ، دار الفكر ١٩٥٦ ، الجزء الاول ، ص ٦٤ .

(٢٩) رشدى صالح ، الأدب الشعبي ، ص ٢١٥ وما بعدها .

بالاستطراد في الحديث عن أدب العمل عند الفلاحين ، ولكن يكفي أن نقرر أنه أدب فلاحين - أولاً ، وأخيراً ، فالعامل الصناعي الحديث الذي لا يعتمد اعتماداً أساسياً على المجهود البدني ، ليس له نصيب من هذا النوع من الأدب .

فاذا تركنا ميدان الأدب الشعبي ، وانتقلنا إلى ميدان المعتقدات والمعارف الشعبية وجدنا ظاهرة ريفية مميزة لحياة الفلاحين هي التقويم الزراعي . فالملاحظ اليوم أن الفلاحين ينفردون بتقويم قبلي يرجع إلى أصل فرعوني ، هو التقويم الشمسي . وهو ينظم لهم عملهم الزراعي ويحدد المواسم الزراعية وينظم الأعياد الزراعية . أما المواسم الدينية التي جاءت مع الإسلام ، فكان لابد من ترتيبها طبقاً للتقويم القمري (كالعيدين ، ورمضان ، ومولد النبي ، ونصف شعبان ، والأسراء .. الخ) . هذا بينما تسيطر بقبعة قطاعات المجتمع على الالتزام بالتقويم الجريجورياني ، الذي تنظم وفقاً له كل العمليات الحكومية والرسمية وشئون الحياة العامة .. الخ (٣٠) .

كذلك نجد في ميدان العادات الشعبية كثيراً مما يقتصر على الطبقات الريفية . ولنذكر كمثال على ذلك الاحتفال بليلة النقطة . فهذا الاحتفال يكاد يقتصر اليوم على المناطق الريفية . وهو يتم عادة يوم الحادى عشر من شهر بؤونة (طبقاً للتقويم القبلي المشار إليه) . ويقول عنها أحمد أمين في قاموسه « .. وهم يستبشرون بها وينسبون إليها تنقية الهواء . ومنع الأمراض . وخصوصاً الطاعون . وقد اعتادوا أن يضعوا في تلك الليلة قطعة من الطين المجفف يقيسون به الفيضان ، فإن ابتلت بالماء دل ذلك على أن الخير سيكون عظيماً ، وهم يعتقدون أنه في هذه الليلة وضعت عجينة اختمرت لاعتدال الجو » (٣١) . وهناك عادات أخرى كثيرة لا يعرفها سوى الفلاحين ، نذكر منها مثلاً عادة « كشف الوش » (٣٢) ، التي تمثل أحد عناصر الاحتفال بالزفاف .

(٣٠) أحمد أمين ، قاموس العادات والتقاليد والتعبيرات المصرية ، الطبعة الأولى ، القاهرة ، لجنة التأليف والترجمة والنشر ، ١٩٥٣ ، ص ٢٥٣ ، وكذلك رشدي صالح ، الأدب الشعبي ، ص ٨٧ - ٨٨ .

(٣١) قارن أحمد أمين ، المرجع السابق ، ص ٣٩٩ ، ورشدي صالح ، الأدب الشعبي ، ص ٨٦ .

(٣٢) بعد أن ينتهي حفل الزفاف ، وينصرف المدعوون ، وتدخل العروس إلى غرفتها ، تضع خماراً على وجهها وتجلس في انتظار عريسها . ولا تسمح له العروس برفع هذا الخمار (أى « كشف وشها ») (حسب التعبير المصري الفلاحي) إلا بعد أن يدفع لها هدية نقدية . وقد تحدث مساومة على هذه الهدية ، وكلما نالت منه مبلغاً أكبر من المال كلما أدخل ذلك السرور على قلب أهلها .

وقد ورد عن هذه العادة السؤال رقم (٤٠١) من الجزء الذى أصدرناه - مع زملاء لنا - من دليل العمل الميداني لجامعي التراث الشعبي . (ويتناول موضوع دورة الحياة) ، ونص السؤال كما يلي :

« ٤٠١ - هل تضع العروس خماراً على وجهها عند ما تجلس في حجرتها في انتظار دخول العريس عليها ؟

هل يجب على العريس أن يدفع هدية معينة قبل أن تسمح له برفع الخمار ؟

هل يجب أن يدفع هدية قبل أن ترد تحيته وتتخاطب معه ؟

هل يدفع هدية قبل أن تسمح له بخلع ملابسها الداخلية ؟

هل تتم مساومة لرفع قيمة الهدية ؟

ما مقدارها عادة ؟ » .

انظر : - د . محمد الجوهري وعبد الحميد حواس و د . علياء شكرى : الدراسة العلمية للعادات والتقاليد الشعبية ، القسم الاول من دليل العمل الميداني لجامعي التراث الشعبي ، مكتبة القاهرة الحديثة ، القاهرة ، ١٩٧٠ . قارن كذلك مقارنة بين عادة خطف العروس الموجودة عند الذين يمارسون الزواج البدوي ، وعادة « كشف الوش » ذات الطابع الفلاحي عند : رشدي صالح ، الأدب الشعبي ، ص ١٧٨ .

على أن أهمية الطبقات الريفية لا تتمثل فقط في كونها مستهلكاً أو مبدعاً رئيسياً لشتى أنواع الثقافة الشعبية ، وإنما في كونها تمثل في الوقت نفسه منطقة التجاء (٢٢) تترسب وتتجمع فيها عناصر التراث الشعبي التي لفظها أهل المدينة وتخلوا عنها . وهي تلعب هذا الدور بشكل أوضح وأخطر في كثير من البلاد الأوروبية التي قطعت منذ تاريخ أبعد شوطاً أكبر منا في التحضر ، ونمت فيها أساليب الحياة الحضرية إلى الحد الذي قضت أو كادت تقضي فيه على المكانة المتميزة للثقافة التقليدية . وباتت الثقافة الرسمية والتنظيمات الحديثة تحكم كل مناحي الحياة ، بحيث لم يعد أمام البقية الباقية من التراث سوى أن تتشبهت بالريف وأهل الريف (٢٤) .

بعد الريف والحضر :

يتفاوت حظ ساكن المدينة وساكن الريف من التراث الشعبي تفاوتاً كبيراً . فعلى حين لا يزال القروي يحتفظ كما أشرنا من قبل بقدر كبير من مختلف عناصر التراث الشعبي نجد أن سكان المدن قد تخلوا عن الجانب الأكبر من تراثهم ، ولكنهم لم يتخلوا عنه جميعه ولا يمكن أن يتخلوا عنه أبداً ، وأن ابتكروا له أشكالاً وتنوعات جديدة .

ولكن هناك علاوة على الاختلاف في الكم ، اختلافات كيفية خطيرة أيضاً . ونبدأ باستعراض بعض النماذج على ذلك من ميدان الأدب الشعبي الذي تتوفر لدينا عنه أخصب الدراسات نسبياً بالقياس إلى بقية ميادين التراث الشعبي . فيميز رشدي صالح بين « أدب شعبي تقليدي ، أدائه العامة أدب الفلاحين ، وأدب شعبي حديث أدائه العامة أو الفصحى وهو أدب جمهور المدينة والطبقة الوسطى » (٢٥) . ويستطرد بعد ذلك في بيان السمات المميزة لكل نوع من نوعي الأدب الشعبي ، من حيث مضامينه ، ومصادره ، وموتيفاته الأساسية ، وطابعه العام .. الخ . فيشير إلى أن أدب الفكرة الوطنية « ذا الطابع الحضري » قد استلهم بعض أفكاره من أوروبا (كاستلهم أدباء الثورة العراقية بعض مبادئ الثورة الفرنسية) وإلى قربه بشكل أو ثقل من الفصحى اليسيرة منه إلى اللهجات التقليدية والمحلية . كما يشير إلى أن التضمينات الأسطورية أقل في أدب الفكرة الوطنية منها في الأدب الشعبي . « ... وهذا كله منطقي مع مجتمع المدينة المتأثر بالحضارة الغربية وتطبيق العلم والذي تجرى على مسرحه حوادث التاريخ سريعة . وفي هذا يختلف عن مجتمع القرية الذي لا يزال العمل فيه جارياً بأدوات الفراعة ولا يزال العلم الحديث لم يطرُق أرضه طرقة قوياً » (٢٦) .

أما إذا انتقلنا إلى مجال العادات والتقاليد الشعبية فنجد تلك الاختلافات أشد وضوحاً من ميدان الأدب الشعبي . وقد قدمت علياء شكرى في دراستها « عن التغير والثبات في عادات المدن في مصر منذ العصر المملوكي حتى العصر الحاضر » ، شواهد حية على هذا التغير الذي جعل عادات الموت والحداد تتخذ اليوم في المدن المصرية شكلاً يختلف عن ذلك الذي تظهر به في الريف . فقد

(٢٢) فارن مادة « منطقة التجاء » Refuge Area عند هولكرانس ، المرجع المذكور .

(٢٤) أدولف باخ ، المرجع السابق ، ص ٤١٦ - ٤١٧ .

(٢٥) رشدي صالح ، الأدب الشعبي ، ص ١٨ .

(٢٦) المرجع السابق ، ص ١٩ ، ولنفس المؤلف ، فنون الأدب الشعبي ، الجزء الثاني ، ص ٢٥ .

اثرت طبيعة الحياة الحضرية (في المدن) على ظهور الفئات المحترفة التي تضطلع باعداد الجثث ، وحملها الى القبر ، ودفنها ... الخ . هذافي الوقت الذي لم تنقطع فيه فئات محترفة في القرى لأداء هذه الأعمال . كذلك اثيرت طبيعة المدينة - وخاصة فيما يتعلق بنظام المرور وما اليه - على شكل الجنازة ، وحجمها ، ومسارها . الخ . وامتدت هذه التأثيرات الى عادات ومراسيم الحداد والمشاركة وكل ما يتصل بذلك من عادات وتقاليد (٢٧) .

وتطول القائمة لو اننا تطرقنا الى استعراض كل الاختلافات بين الريف والمدينة في ألعاب الأطفال ، وأغانيهم ، وفي الزى الذي أصبح في المدينة مرتبطاً بطابع عالمي واضح ، وطابع خاص بالبروليتاريا الحضرية ، بينما لا يزال في الريف على حاله التقليدي . هذا بينما استحدثت الحياة في المدينة صوراً وأشكالاً جديدة للعادات والمرح والاعتقاد ... الخ . ففي المدينة تنتشر المقاهي بصورة أوسع ، وتمارس عديداً متنوعاً من الأغراض ، من تسلية الى تجارة الى صناعة الى خدمات ... الخ . كذلك استحدثت المدن أعياداً جديدة (كعيد الام ، وعيد الطفولة ... الخ .) وأخذت المدن تتجه الى اقامة الأفراح - وبدرجة أقل المآتم - في نواد أو صالات ... الخ .

وقد سجلت الدراسات الفولكلورية في الخارج ظواهر فريدة في هذا المجال ، اذ ثبت بقاء بعض العادات في المدينة بين الطبقات العمالية على حين أنها كانت قد اختفت في أصولها الريفية منذ امد بعيد ، ويمثل هذا القول استثناء طريفاً من القاعدة العامة التي تكلمنا عنها في سياق سابق ، الا وهي تحول المناطق الريفية الى « مستودعات » أو « مناطق ترسب » لمختلف عناصر التراث الشعبي التي تكون قد اختفت من المدينة وبطل استعمالها .

ويسوق باخ Bach على ذلك مثالا واضحاً في كتابه « الفولكلور الألماني » اذ يقول : « يحدث في بعض الأحيان أن تكون إحدى العادات الشعبية القديمة قد اختفت بين الطبقات الريفية منذ وقت بعيد ، بينما لا زالت معروفة - بشكل جزئي - بين الطبقات العمالية في المدينة . من هذا مثلاً عادة تقديم « نقوط » نقدي أو هدايا بمناسبة الزواج في بعض اقاليم ألمانيا . وهناك شيء قريب من هذا في بعض أشكال التحية والعبارات التي يتبادلها الناس عند اللقاء » (٣٨) .

ونود الإشارة هنا الى أن هذه المشكلة ، أعني العلاقة وتطورها بين الانسان القروي والانسان الحضري واثري ذلك كله على استهلاك عناصر التراث الشعبي وإبداعه والابتكار فيه يمكن أن تزداد وضوحاً اذا ما أخذنا البعد التاريخي في اعتبارنا . فهنا يمكن أن تلقى لنا الأرقام والأوضاع في المراحل التاريخية المختلفة - وخاصة التاريخ الحديث للتحضر في القرنين التاسع عشر والعشرين - الضوء الكافي على حجم النمو الحضري وتطور قدراته واثريه على الريف وعلاقته به .



« الخرافات العلمية » تطور خاص في المعتقد الشعبي في المدينة :

شهدت المدن الأوروبية في القرون القليلة الأخيرة تطوراً خاصاً فريداً الا وهو ظهور قطاع عريض من ذوى الثقافة المتوسطة ، أو أن شئت أنصاف المثقفين ، الذين أخذوا من الثقافة حظاً

(٢٧) قادن علياء شكرى ، المرجع السابق ، ص ٢٠٧ - ٢٠٨ ورشدي صالح ، فنون الادب ، الجزء الأول ، ص ٩٠ .

(٢٨) باخ ، المرجع السابق ، ص ٤١٧ .

وافراً في بعض الجوانب (مثل الحرف والمهن التي يمارسونها) بينما ضعف نصيبهم من الثقافة الروحية والانسانية حيث لم تستبدل ثقافتهم الدينية التقليدية التي تخلوا عنها ، بمثل وقيم عليا جديدة . ومن ثم أصبحت عقولهم نهبا للخرافات والأوهام ذات الطابع العلمي في ظاهرها . والتي ليست مع ذلك من العلم في شيء . فمأهي حكاية هذه « الخرافات العلمية » او « الخرافات المثقفة ؟ » .

حينما انهارت الأساطير الكلاسيكية وتحطمت المعتقدات الدينية التقليدية ، نجد ان عناصرها البدائية وقد تخلصت من هذا الغطاء الديني المتهاك تبرز الى الوجود وتحتل مكانة اثيرية في نفوس الناس . فقد حدث بعد ان انهارت الروح الدينية الساذجة التي كانت متوارثة عن العصور الوسطى ، أن ظهرت في اعقاب الثورة الاصلاحية في القرن السادس عشر معتقدات خرافية واسعة الانتشار عن السحر والسحرة والشياطين والعفاريت .. الخ . (وان كانت اصولها ترجع بطبيعة الحال الى فترات أبعد تاريخياً) . ولكنها مرت بفترة ازدهار هائل في تلك الفترة وكنتيجة للانهار الديني عند الأغلبية . ومع أن الأفكار الاصلاحية الدينية الصاعدة قد حلت كثيراً من المشكلات الدينية التقليدية وخلصت أتباعها من ريق الأفكار الفاسدة ، الا أن الكثيرين منهم وجدوا ملاذاً « في المعتقدات الخرافية العلمية » او « الخرافات المثقفة » التي اشرنا اليها . وبرزت تلك الظاهرة باوضح صورها في القرن التاسع عشر . وتجلت في ظواهر عديدة من بينها : الاعتقاد في الأرواح ، وتوسيط تلك الأرواح في علاج الناس ، وانجاز الأغراض المعينة ، وتجسيد الروح .. الى غير ذلك من معتقدات تحاول جميعها أن تعطى نفسها مسحة علمية ، وتدلل على صحة معتقداتها ببراهين تدعى لنفسها العلمية .

ولعلنا لا نغالي اذا قلنا ان تطوراً مشابهاً - وان كان راجعاً الى ظروف ودوافع مغايرة - قد حدث في مجتمعنا المصري ابان العقدين أو الثلاثة الأخيرة . ولنسترجع الآن معاً موجات استحضار الأرواح ، أو الزار ، أو استخدام الوسطاء ، أو جمعيات الأرواح المختلفة ، أو قراءة الكف والفنجان واستطلاع الكوتشينة ، ومعرفة الطابع ، والتنويم المغناطيسي .. وغير ذلك من ظواهر غدت بعضها وسائل الاعلام من ناحية ، وغدت البعض من ناحية أخرى جمعيات متخصصة مثل جمعيات الأرواح .. وسعت هذه جميعاً الى اتخاذ المسحة العلمية التي حاولتها نظائرها الأوروبية وكانت المهمة أسهل عليها هذه المرة من سابقتها الأوروبية . اذ ما أسهل ما نقول اليوم ان جمعيات وهيئات واساتذة جامعيين بريطانيين أو فرنسيين أو غيرهم قد نجحوا في تصوير الأرواح وتسجيل احاديثها على شرائط تسجيل واثبات كل ذلك بأساليب علمية فاسدة . وعلاوة على الجمعيات الفت الكتب المتفاوتة الأحجام ، وافتتحت « العيادات » . ومن العالمين فيها من استعار لنفسه لقب « دكتور » (كذا ؟) . ومع استمرار هذا التيار واتصاله ، الا أنه كان يمر في بعض الأحيان بنوع من الموجات أو حالات الانتشار الواسع كما حدث في أحد الأعوام في أواخر الخمسينات عندما كنت تطالع اخبار تحضير الأرواح في كل صحيفة ، ولا تدخل على جماعة جالسة من الشباب أو الكبار الا وأمامهم « سلة » لتحضير الأرواح ، لسؤالها عن الغائب ، والمجهول وأخبار الحبيب .. الخ .

ونؤكد هنا أن هذه الموجات كانت جميعاً ولا زالت محصورة في نطاق الطبقة نصف المثقفة أو نصف المتعلمة التي استفادت كما قلنا من المعرفة الرسمية المنظمة في عملها وحياتها ولكنها تعاني من

خواء روحي وانساني دفعها الى أحضان تلك الخرافات وغذتها بعض الصحف ودور النشر بالمادة اللازمة والدفعة المحركة . أما جماهير الشعب العريضة من ناحية وخاصة المثقفين من ناحية أخرى فظلت الى حد كبير بمنجاة من هذا التطور المؤسف .

بعد الغنى والفقر :

على أن هذه الفروق في نصيب الفئات المختلفة من التراث الشعبي لا تنسحب فقط على الطبقات الاجتماعية بمعناها الواسع ، ولكنها تصدق أيضاً على بُعد الغنى والفقر . والفروق التي تسترعي الانتباه هنا يمكن رؤيتها من أكثر من زاوية . أولاً في ثراء العناصر الشعبية أو فقرها عند هؤلاء وأولئك . وثانياً في درجة التمسك بالعناصر الشعبية المختلفة عند هؤلاء وأولئك . أعني بالنسبة للزاوية الأولى وجود الترات في حالة الثبات ، أو منظوراً إليه نظرة استاتيكية ، وبالنسبة للزاوية الثانية عملية التغير التي تطرأ على التراث ، أو منظوراً إليه نظرة ديناميكية تطورية .

فمن البديهي - وأن لم تحظ هذه الحقيقة للأسف بالقدر الواجب من الاهتمام في التسجيل والتفسير - أن تجد مساكن الأغنياء ، وأثاث بيوتهم وأزياءهم وما تحويه جميعاً من زخارف وموتيفات شعبية أكثر جمالاً وابهة من مساكن الفقراء وأثاثهم وأزيائهم . ويحدثنا أحمد أمين عن بيوت الأغنياء في الحضر : « كان للأغنياء عادة منزل فسيح يُبنى أساسه بالحجر والجير من الجبال المجاورة ثم من الأجر المطبوخ بالنار . وكانت هذه المنازل لا تتعدى الدور الأول إلا بالدور الثاني . . . وكان الناس يتفننون في تزيين البيوت لأذواقهم الخاصة ، وفي زخرفتها زخرفة توفر الهناء . . . وعلى البيت باب يفتح غالباً الى الداخل ، وأحياناً إذا كان الباب كبيراً عمل في وسطه باب صغير للدخول والخروج العاديين ، ولا يفتح الباب الكبير الا عند الضرورة . وعادة كانوا يبنون جداراً أمام الباب حتى إذا فتحت الباب لم ير المار ما في داخل البيت . . . وواجهة المنزل عليها شبابيك ركبت فيها قضب حديدية خوفاً من اللصوص ، وهذه القضب متشابكة ضيقة المنافذ لا تمنع الضوء والهواء من الدخول ، وتمنع الجار من رؤية ما يجري في البيت . وإذا انشئ دور ثان فوق الطبقة الأولى ، أخرجت منه خاريجة حملت على كتل خشبية عمل حسابها في السقف ، قد تكون متراً وقد تكون متراً ونصف المتر . وفي العادة يجعل فيها مشربية . . وهم يصنعون المشربيات من خرط دقيق من الخشب ، وربما صنعوها صنعاً فنياً رائعاً . وسطوح المنازل مسطحة . . وليست جمالونية كسطوح الفرنج ، لقلة الأمطار في مصر وتتخذ مناشير للفسيل ، وتسور عادة بسور نحو القائمة . وقد يستخدم لجلوس الرجل وزوجته وأولاده في الليل صيفاً . وفي داخل الدار صحن يمد البيت بالضوء والهواء ، وحوله غرف يتخذ بعضها للخدم وبعضها للحيوانات كالجداج والحمير ومنظرة للرجال ، ولكن الدور العلوى للنساء خاصة ويسمى الحريم ، فزوار الرجال في المنظرة من تحت وزوار النساء في بهو كبير من فوق . وإذا كانت الهيئة الاجتماعية تفضل الرجال على النساء كان نظام البيت مبنياً على تحقيق هذا الغرض . . وهناك أغنياء بالغوا في تجميل منازلهم وأنفقوا عليها الألوف » (٢٩) . هذه هي بيوت الطبقات الارستقراطية والوسطى في المدينة ، فأين منها بيوت الطبقات الدنيا في الحضر ، وأين منها بيوت

السواد الأعظم من سكان الريف . نحن نعرف من معظم بيوت الريف أنها مبنية من الطوب اللبن أو الطين ، وهي تتكون عادة من قاعة (حجرة) واحدة لنوم ومكان للبهائم وفناء صغير . وقل أن يكون فيها شبابيك ، وإذا كانت فلا تفتح ، وفي قليل منها أبراج للحمام . هذا خلاف آلاف البيوت التي تتكون من مكان واحد فقط (دون حجرات أو أفنية أو حظائر) ، في ركن منه ينام كل أفراد الأسرة على الأرض ، وفي ركن آخر تبيت البهائم ، وعلى جبل ممدود عبر هذا المكان تعلق كل ثروة الأسرة من الملابس (!) .

هذه فروق صارخة في جانب واحد فقط من جوانب التراث الشعبي ، ويمكن أن تطول القائمة لو تطرقنا الى سائر العناصر ، كالأزياء أو الطعام مثلاً (٤٠) .

أما عن الزاوية الأخرى الخاصة بالفروق في ديناميات التغير بين الفقراء والأغنياء فهي أعمق دلالة ، وأخطر وزناً ، وأكثر طرافة . وقد انتهت دراسة « علياء شكرى » عن « الثبات والتغير في عادات الموت في مصر » الى بعض النتائج الهامة في هذا الصدد (٤١) . فأوضحت سرعة تخطي القطاعات الفنية عن كثير من الوسائل التقليدية في الإعلان عن وقوع حالة وفاة ، وعن بعض أساليب التعبير عن المشاركة ، ونظام الجنازة ... الخ . فقد دخلت الأساليب العصرية كالإعلانات الصحفية (الوفيات) والبرقيات والرسائل التلفونية ... الخ ، كوسائل سريعة للإعلام عن الوفاة بين القادرين . كذلك اتخذت الجنازة شكلاً جديداً ، واعتمدت على السيارة في نقل الجثة الى القبر ، وتغير بالتالي الاحتفال المهيّب حول القبر تغيراً أساسياً . هذا علاوة على التغيرات التي طرأت على مشاركة النساء في المراحل المختلفة ، وحفل المآتم ، ونظام زيارة المتوفى ، وقيود الحداد ... الخ .

ولدينا حول هذه النقطة دراسات وفيرة أجريت في مجتمعات أخرى . نذكر منها إحدى الدراسات الهامة التي أجريت على قرية من قرى إقليم « هسن » في ألمانيا . فقد أثبتت بكل وضوح أن العائلات الفنية ظلت متمسكة بالزى الشعبي مدة أطول من عائلات العمال في نفس القرية . إذ أن الزى الشعبي في تلك القرى - كما هو في كثير من الأحوال - أكثر تكلفة وأشد تعقيداً من الزى الحديث البسيط العادي . كما يرجع جزء آخر من تفسير تلك الظاهرة الى أن ارتباط الفلاحين بالقرية ظل أقوى وأوضح من ارتباط العمال والعمالات الذين يعملون في مصانع خارج القرية ، ومن ثم يقبلون هناك على شراء الأزياء الجاهزة من المحلات الكبرى .

والدليل على وجود هذه الظاهرة - ولكن في اتجاه معاكس - ما أشارت اليه إحدى الدراسات في إقليم اللورين على الحدود بين ألمانيا وفرنسا وبالذات في منطقة غابات فقيرة من أن الفئات الفقيرة غير المشتغلة بالزراعة ظلت حتى أواخر القرن التاسع عشر متمسكة بارتداء الأشكال القديمة التقليدية من الأزياء الشعبية . هذا في الوقت الذي كانت طبقة الفلاحين فيه أسرع من غيرها في التخلي عن زياها الشعبي التقليدي وأحرص على ارتداء « الموضات » الحديثة من الأزياء العصرية البسيطة (٤٢) .

(٤٠) المرجع السابق ، ص ٢٧٧ .

(٤١) فاردن علياء شكرى ، المرجع المذكور ، أكثر من موضع ، خاصة ص ٢٠٩ .

(٤٢) فاردن باخ ، المرجع السابق ، ص ٤٢٠ . وقد أورد في ذلك الموضع عديداً من الدراسات والبحوث التي تبحث بشواهد أخرى في نفس الاتجاه ، خاصة دراسات كل من : Hävernack and O. Lehmann .

ولا تعنى هذه الاشارة فساداً للمبدأ الذى نشير اليه أو طعناً فى صحته ، بل هي تؤكد على العكس من ذلك أن هناك تفاوتاً لا شك فى وجوده فى درجة التمسك بعناصر التراث الشعبي بين الفقراء والأغنياء . غير أن هذا التفاوت لا يسير دائماً فى خط واحد ، فأحياناً يكون الفقراء أسرع تخلياً عن بعض عناصر التراث ، واخرى يكونون أكثر تمسكاً وأشد اصراراً على عناصر اخرى أو حتى على نفس العنصر - وهو هنا الزى - الذى تخلى عنه نظراؤهم فى منطقة اخرى . وتلك هي النقطة الطريفة المحتاجة دائماً الى مشاركة رجل الاجتماع لدارس التراث الشعبي ، وإلى تفسير سوسيولوجي يناسب كل حالة ، ولا يحتاج أبداً الى التعسف أو التهويل أو التحيز . فالعبرة هنا ليست بمذهب معين فى التفسير ولكن فى حتمية دخول رجل الاجتماع الى الحلبة للمساعدة على فهم تلك الظواهر التي تبدو متضاربة متنافرة ، وما هي فى الحقيقة سوى صدى وانعكاس لمواصفات اجتماعية معينة يجب الكشف عنها وتحديددها فى كل حالة .

تراث اللاجئين والمهجرين :

دلت خبرات البلاد الاوروبية والشرقية (خاصة الآسيوية) ، التي شهدت تجارب هجرات جماعية للاجئين أو نازحين عن ديارهم بسبب الحرب ، على حدوث تحولات ملحوظة - ليست سلبية بالضرورة - فى التراث الخاص بهؤلاء الناس . هذا ما أكدته الدراسات التي اجريت على التغير فى التراث الشعبي والثقافة التقليدية للمجرين والنازحين فى اوروبا - خاصة ألمانيا بشطريها - فى أعقاب الحرب العالمية الثانية ، وفى شبه القارة الهندية فى أعقاب التقسيم .

اذ لا بد أن يكتسب النازحون قسطاً - ولو ضئيلاً - من تراث المنطقة التي نزحوا اليها ، فيمزجون هذا بالتراث الذى اصطحبوه معهم من بيئتهم الأصلية مكونين فى أغلب الأحيان نمطاً ثالثاً مغايراً لتلك البيئة الأصلية والبيئة الجديدة على السواء . وليس من العسير أن نسوق فى هذا المقام شواهد على ذلك ، منها تلك التغيرات الملحوظة فى اللهجة والعبارات والمفردات وفى الحرف والأعمال التقليدية . وليتصور القارئ مهجراً مصرياً من بور سعيد يعيش فى نجع حمادى منذ أكثر من اربع سنوات ، أو أحد سكان العريش ، يعيش فى اسبوط منذ نفس الفترة ، وهكذا . ويهمنى هنا أيضاً تأكيد أثر البيئة الاجتماعية فى احداث هذا التغير ، وضرورة التفسير السوسيولوجي فى فهمه ، والعمل على توجيهه اذا اقتضت الضرورة ذلك .

وقد اتسعت وتعددت الدراسات التي من هذا النوع فى دوائر دارسي الفولكلور الألمان ، بحيث أصبحنا نجد فرعاً شبه مستقل يختص بدراسة التراث الشعبي للمهاجرين والنازحين ، وصل الى حد أن له دوريات علمية تحتشد بما جرى عليهم من بحوث ودراسات علمية فى هذا الصدد ، تحاول أن ترصد هذه التغيرات وتتصدى لها بالتفسير ، وهو فى جانب جوهرى منه تفسير سوسيولوجي فى ضوء البيئة الاجتماعية كما قلنا . وتحفل المكتبة الاوروبية اليوم بعدد هائل من هذا النوع من الدراسات التي تحوى نماذج لا حصر لها ، وتحوى فى الوقت نفسه اجتهادات أصلية فى التفسير ، ومحاولات لتتبع ورصد الصور الجديدة « المهجنة » أو « المولدة » التي نتجت عن امتزاج القديم بالجديد واضطراره الى التعايش معه .

ومن الظواهر الفريدة حقاً فى هذا الصدد الدور الذى يقوم به هؤلاء النازحون بتراثهم المجلوب من بيئة مغايرة فى الاجهاز أو على الأقل التعجيل بالاجهاز على التراث القديم فى البيئة التي نزحوا اليها . فقد اوضحت بعض الدراسات (كتلك التي اجريت على الأزياء الشعبية فى احدى

مناطق اقليم هسن الواقعة حول مدينة (فاربورج وفي شقالم Schwaïm) (٤٣) أن وجود النازحين من ألمانيا الشرقية بأعداد كبيرة في تلك المنطقة - حيث تجاور حدود ألمانيا الشرقية - في الوقت الذي كانت الأزياء القديمة في سبيلها إلى الاحتضار قد عجل بالاجهاز عليها وسرعة اختفائها .

ونحب أن نوضح هنا نقطة هامة تمثل بُعداً آخر لهذا الوضع . هي أن تأثير وجود تراث مخالف - غريب عن المنطقة المحلية - يمكن أن يكون له هذا الأثر (وهو التعجيل بالزوال أو التعديل الجذري) ، كما يمكن أن يكون له تأثير معاكس تماماً ، ألا وهو حفظ التراث القديم في المنطقة التي هاجروا إليها على العناد والتشبث والاصرار على البقاء . وهي منطقة معروفة خاصة بالعناد والتشبث أزاء التحدي ، وليس المقصود بالتحدي العراك والنزاع ، ولكن مجرد مواجهة الجديد ، وضرورة التعامل مع هذا الجديد .

وهناك بُعد ثالث لعملية النزوح هذه يمكن أن نصادفه في نوع مختلف من الحالات ، وهو أن يعمل النازحون بترائهم المجلوب من بيئاتهم الأصلية وحرصهم عليه ورعايتهم له على انعاش التراث الشعبي التقليدي في البيئة التي نزحوا إليها . وقد يتمثل انعاش التراث القديم في صورة تشبث بالقديم كما أشرنا ، أو في تطوير أساليب مَهْجَنَة جديدة تمثل مزيجاً من تراث النازحين وتراث المنطقة التي نزحوا إليها .

ولو تتبعنا هذه التغيرات في مجالات أخرى عدا الأزياء واللغة الدارجة كالموالد والأعياد والحكايات، والألعاب الأطفال وغيرها لوجدنا شواهد جديدة على ديناميات هذا التغير الذي لا زال مجهولاً في معظمه ، والذي يحتاج منا إلى أعمال مزيد من الجهد ، وبذل مزيد من التضحيات والتزام كثير من الحياء العلمي ، والتزود بقدر كبير من الشجاعة .

الفئات والطوائف الخاصة :

اهتم بعض دارسي الفولكلور في الخارج بإبراز نصيب عديد من الفئات والطوائف الخاصة من التراث ، أو أن شئت تميزهم بأنواع خاصة منه . فكلنا يعلم أن لكل فئة لغتها الخاصة ، وعاداتها التي تتميز بها ، وخرافاتها . ونعرف ميل الفجر إلى أنواع معينة من الأزياء ، والوشم، والأعمال التي يمارسونها ... الخ ذلك . ولدينا عديد من الشواهد عن تراث هذه الفئات ، وخصائص أفرادها ، وبعض الملامح المميزة لهم . فيحدثنا أحمد أمين في قاموسه عن ضاربي الودع وضاربي الرمل . (٤٤) ونعرف الكثير نسبياً عن فئة الرفاعية وغيرهم ممن يحترفون أخراج الثعابين ، (٤٥) وعن الأدبانية ، ويقول عنهم أحمد أمين : « طائفة من المتسولين ، يقولون زجلاً لطيفاً بعضه محفوظ وبعضه منشأ انشاء يناسب المقام . وقد ينشئون زجلاً في موضوع خاص فيجيدون فيه وقد يلبسون طربوشاً ويحركون زره حركة دائرية ليثيروا الضحك » (٤٦) . ويمكن أن تطول القائمة التي تضم عدا هؤلاء المولوية ، والمعددة ، والبلاطة ، والسحراني ، والجعيدية ، والفتوات ... الخ (٤٧) . وأحب أن ننتبه جيداً إلى أن كل هذه الاشارات التي وردت

(٤٣) قارن باخ ، المرجع المذكور ، ص ٤٢١ .

(٤٤) أحمد أمين ، المرجع السابق ، ص ٢٦٨ - ٢٦٩ .

(٤٥) المرجع السابق ، ص ٤١٩ ، ورشدي صالح ، الأدب الشعبي ، ص ١١٩ .

(٤٦) أحمد أمين ، المرجع السابق ، ص ١٣٧ - ١٣٨ .

(٤٧) قارن هذه المواد في المرجع السابق .

عن هذه الفئات أو غيرها إنما هي شذرات وملحات خاطفة ، لا تكاد تغطي حتى السمات الأساسية وتحيط بالعناصر المختلفة . ولم تحظ لفتنا العربية الى الآن بدراسة مونوجرافية لأى من هذه الفئات . وهو قصور خطير حان الوقت لتلافيه .

الطوائف الحرفية المختلفة :

لا شك ان لكل طائفة حرفية تراثها الخاص المميز . وهي وان كانت تشارك بقية المجتمع الكبير الذى تعيش فيه جانباً من تراثه وحياته ، إلا أنها تنفرد مع ذلك بجانب آخر يميز أفرادها ، ويحرصون على تناقله جيلاً بعد جيل . ونشير هنا مثلاً الى : الحدادين ، والخبازين ، والجزارين ، والصيادين ، والنجارين ... الخ ، فلكل طائفة عاداتها الخاصة ، ومفرداتها التى تتميز بها عن لغة المجتمع الكبير سواء فى التركيب أو الاستعمال ، أو فى أغانيها ... الخ .

ونجد مادة وفيرة عن جانب معين من جوانب هذا التراث الشعبي ، وهو نداءات الباعة ، فى الجزء الثانى من فنون الأدب الشعبي لرشدى صالح . فهو يدخلها ضمن فنون النشر الأدبية « متى توفرت لها الإجابة وطسلاوة الأسلوب ، ويحفزنا الى ذلك أنها تمثل ناحية من انفعال رجل الشارع وهو يستخدم اللغة لتشويق جمهور عام واستمالاته » . كذلك أشار المؤلف الى أن هذه النداءات « شأنها شأن الفنون العملية الشعبية الأخرى ، يخالطها شيء من الموسيقى والتمثيل أحياناً . فبائعو « غزل البنات » و « حب العزيز » و « الدربكات » ينفقون من جهودهم فى القاء الأغاني والتهرج أكثر مما ينفقون فى المساومة على بيع سلعهم » (٤٨) .

ولعل من المفيد أن نشير فى هذا السياق الى دراسة أجريت فى ألمانيا بعنوان « اكتشاف النجارين » صور فيها مؤلفها باستفاضة الحياة الاجتماعية لطائفة النجارين فى ألمانيا فى تلك الفترة . فعرض لتراثهم القديم ، وعرض للتداخل بين جماعة العمل ، والورشة ، والوجود النفسى والمستوى العقلى ليس فى الماضى فحسب ، وإنما فى ظروف واقعية راهنة فعلاً كما تتضح فى القصص الفكاهية ، والنوادر ، والسبب ، والأمثال والأقوال السائرة التى يرددونها ، وأساليب تعاملهم مع بعضهم البعض فى مكان العمل وفى المقهى على السواء ، والنوادر التى يرددونها عن ذلك ... الخ .

وليست هذه بطبيعة الحال هي الدراسة الوحيدة التى أجريت على طوائف مهنية ، فتاريخها البعيد (١٩٢٣) يدلنا على أنها كانت إحدى البدايات الأولى لسلسلة طويلة من البحوث عن هذا الموضوع ، وتتابع الدراسات عن الطوائف الأخرى . بل أفرد دارسو فولكلور الأوروبيون مقالات وفصولاً من كتب للكلام عن فولكلور الحرف المختلفة (٤٩) .

ونلاحظ أن هناك بعض الطوائف الحرفية التى تتميز بأنها تلعب دوراً خاصاً فى الحفاظ على التراث الشعبي ورعايته ، طبعاً فيما يتعلق بدائرة عملها ومجال اهتمامها ، فمجرد وجودها وأداء عملها هو بمثابة زرع لهذا التراث وعمل على نشره كل يوم بين فئات وطوائف جديدة . كما تمثل هي نفسها - أن صح القول - مستودعاً لهذا النوع من التراث .

(٤٨) رشدى صالح ، فنون الأدب الشعبي ، الجزء الثانى ، ص ٢١ - ٢٢ .

(٤٩) E. Weiss, Die Entdeckung der Zimmerleute, 1923 und A. Bach, OP. Cit, PP. 422-27.

من هذا مثلاً « الداية » التي لعبت في الماضي الدور الرئيسي - بلا منازع - في اخراج الأطفال الى نور الدنيا ، ولا زالت هي الوجهة الرئيسي حتى الآن في أداء العمل ، وان كانت المستشفيات والعيادات والمولدات القانونية قد بدأت تنازعها اختصاصها وتسحب الأرض من تحت اقدامها . ولكن المهم هنا انها كانت ترسم للواضحة انواع الاكل والمشروبات التي يجب أن تتناولها قبل الولادة لمساعدتها على تقوية الطلق وبالتالي تيسير الولادة ، وكذلك الأنواع التي يجب أن تتناولها بعد الوضع مباشرة ، وطوال أيام النفاس حتى تستطيع استرداد صحتها . وهي أيضاً التي تتلقى الطفل بين يديها ، فتقوم بنظافته وتؤذنه عليه ، وتسمى وتدعو له . . وهي التي تنظم « احتفال السبوع » وتشرف عليه . وتظل تلعب ادواراً اخرى طوال تلك الفترة (٥٠) . وتبدو دلالة ما قلناه من أن مهنة كهذه تعمل على حفظ وتناقل تراث معين ، أن دخول الطبيب أو المولدة القانونية في العمل يفقد كثيراً من هذه الأعمال والمراحل طابعها الشعائري التقليدي الموروث ، وتحول الى أفعال عقلانية لا تغلفها المراسم والطقوس ، فتدخل الحامل المستشفى وتخرج منه بوليدها كما لو دخل الشخص الى المستشفى وخرج منه بعد إجراء جراحة عادية لا مجال فيها للطقوس أو الموروثات الشعبية التقليدية .

ولا يعني هذا بحال من الأحوال أننا ضد حدوث التطور الطبيعي والمنطقي والسليم في مجال كهذا ، أعني الانتقال من الدايات الى الأطباء والمولدات ، ولكننا نشير فقط الى أن مجرد ممارسة بعض الفئات لعملها هو نفسه مشاركة في حمل التراث وتوصيله . وعند طوائف كهذه تتركز ثروة هائلة من الموروثات الشعبية ينبغي أن تجتذب انتباه القائمين على جمع وتسجيل التراث الشعبي .

ولا يقتصر الأمر بطبيعة الحال على الداية أو المولدة ، وإنما يمكن أن نذكر قائمة طويلة من المهن : كالحانوتي (الذي يقوم باعداد الميت للدفن وتجهيزه بالفسل والكفن والحمل الى القبر ، ودفنه . . الخ) ، والمبخراتي الذي يعيش على تبخير المتاجر والمحال والبيوت . . الخ ، وتلاوة الصيغ والعبارات والدعوات اثناء ذلك (٥١) .

فئات العمر والنوع :

ولكل فئة من فئات العمر ، ولكل نوع (ذكراً وإناً) نصيب خاص من التراث يعملون على حمله ، ويتناقلونه ، ويكاد يقتصر عليهم دون غيرهم . ونستعرض فيما يلي على عجل بعض أبعاد هذا الموضوع .

١ - الأطفال : للأطفال سواء في المدينة أو الريف أزيائهم الخاصة ، وعاداتهم ، وأغانيتهم ، ونكتهم ، والقابهم ، والعبارات والأناشيد المسجوعة التي يحفظونها ويرددونها ، ولا يشاركهم فيها الكبار ، اللهم الا اذا كان الوالدان يحاولان تعليمها لأطفالهم .

وقد أورد يوسف الشرييني صاحب « هز القحوف في شرح قصيدة أبي شادوف » نماذج

(٥٠) انظر محمد الجوهري وعبد الحميد حواس وعلياء شكرى ، الدراسة العلمية للعادات والتقاليد (دليل العمل الميداني لجامعي التراث الشعبي) ، الأسئلة من ٥١ - ٥٨ ، ومن ٦٦ - ٧٤ ومواضع أخرى .

(٥١) قارن هذه المواد عند احمد أمين في قاموسه .

عديدة من خصائص لغة الأطفال (٥٢) . كذلك أورد رشدي صالح عدداً من نماذج أغاني الأطفال، خاصة أغاني بعد الإفطار في رمضان ، وتلك التي يغنونها في وقفة العيد ... الخ (٥٣) . وهناك نماذج كثيرة مفيدة في كتب الألعاب الشعبية . فنجد لعبات خاصة بالفتيات فقط . « كعبة ملح » ، و « نط الجبل » (٥٤) . ومنها أيضاً لعبات « الحجلة » ، واللعب « بالعرائس » . الخ (٥٥) . بل اننا نجد أن اللعبة الشعبية الواحدة (كالسيجة مثلاً) تنقسم الى أنواع متباينة تتفاوت حسب سن ومقدرة اللاعبين (ثلاثية وخماسية وسباعية) (٥٦) .

ب - بين المسنين والشباب : لا شك أن الفارق النفسي والعقلي بين الشباب (من ١٤ الى ثلاثين مثلاً) والمسنين يلعب دوراً بارزاً في تمييز تراث الفريقين عن بعضه . ويرجع كثير من الباحثين هذه الفروق الى أن عقلية المسنين مشدودة أبداً الى الماضي ، ترتبط به وتحن اليه ، بينما الشباب أكثر اندفاعاً نحو المستقبل وتطلعاً اليه .

فالشباب هم دائماً أول من يتخلى عن الزي الشعبي التقليدي . والتراث الأدبي للشباب مختلف بعض الشيء عن الكبار ، فعلى حين تحتل الأشياء الخارقة مكانة ائيرة في نفوس الكبار ، نجد الشباب تستهويهم الأمور المتعلقة بالحب والجنس ، وذلك سواء في القصص أو الأغاني .

كما أثبتت دراسات اوروبية هامة وجود فروق بين الشباب والكبار في المشغولات التي يصنعونها ، سواء في درجة الحرص على عمل شيء ، أو في دقة الصنع ، أو موتيفات الزخارف والنقوش . ولا شك أننا ندرك هنا مرة أخرى مدى حاجتنا الى دراسات فولكلورية متخصصة لالقاء الضوء على تلك الجوانب الخاصة المعقدة (٥٧) .

ج - بين الرجال والنساء : يحفل التراث الشعبي بكثير من ألوان الممارسات التي تقتصر على النساء دون الرجال أو العكس . ويمكن أن نسوق فيما يلي بعض نماذج على ذلك :

ففي مجال الأعمال الفنية المنزلية نجد الطحن على « الرحاية » داخل المنزل أو أمامه من اختصاص المرأة وحدها، وكذلك جمع روث البهائم ، وعمل أقراص الوقود منها . الخ (٥٨) . أما في ميدان الأدب الشعبي فللمرأة دورها البارز الذي يطالعا في أوضح صورة فيما يسميه رشدي صالح « أدب

(٥٢) انظر يوسف الشربيني ، « هز الفخوف في شرح قصيدة أبي شادوف » . نشر جزء منها تحت اسم : « قرئنا المصرية قبل الثورة » ، اعداد محمد فنديل البقلي ، القاهرة ، دار النهضة العربية ، ١٩٦٣ ، ص ١٧٦ - ١٧٧ .

(٥٣) رشدي صالح ، الأدب الشعبي ، ص ٢٣٧ .

(٥٤) انظر محمد عادل خطاب ، الألعاب الريفية الشعبية ، الطبعة الثانية ، القاهرة ، مكتبة الانجلو المصرية ، ١٩٦٤ ، ص ١٨٦ وكذلك احمد الصباحي عوض الله خليل ، المهارات والألعاب الشعبية (فرعونية . ريفية . مصرية) القاهرة ، دار الكتاب العربي ، بدون تاريخ ، ص ٥١ .

(٥٥) رشدي صالح ، الأدب الشعبي ، ص ٢٣٧ .

(٥٦) الصباحي عوض الله ، المرجع المذكور ، ص ٢٦ - ٢٧ .

(٥٧) قادن باخ ، المرجع السابق ، ص ٤٣١ .

(٥٨) يوسف الشربيني ، هز الفخوف ، ص ٩٥ ، و ص ١٠٩ . وهانز فينكلر ، الفولكلور المصري ، شتوتجارت ، ١٩٣٦ ،

المناسبات العائلية » : « فذلك الأدب في غالبه من صنع المرأة لا الرجل . واشد أنواعه اختصاراً - أى البكائيات - تمثل لنا مشاعر مضغوطة اختمرت في نفسية المرأة حقبة طويلة فأصبحت حين تقعد للبكاء تستقطب ميراثاً عريضاً من الضغط والخسف ، فلا تبكي الميت بقدر ما تبكي نفسها ، وتعدد حاجتها إليه أكثر مما تعدد نواحي الفاجعة فيه . وليس أمراً شاذاً إذن أن تكون البكائيات هي فن التسمية لدى المرأة كما دخلت إلى نفسها أو همت إلى بعض شئونها » (٥٩) .

وعدا البكائيات فهناك مناسبات للغناء واللوان منه وقف على المرأة وحدها أو تكاد . نذكر منها على سبيل المثال : أغاني الختان ، والاستحمام ، والفطام ، وملاعبة الطفل ، وعند تنويم الطفل ، والمفاخرة بابنها ، وعند استقباله بعد عودته من الكتاب لأول مرة (٦٠) ، وللمرأة أيضاً تراثها الخاص فيما يتعلق بالجوانب المادية : كالأزياء ، والحلى وما إليها (٦١) . والعجيب أن للمرأة أيضاً عناصر خاصة تنفرد بها في ميدان المعتقدات ، لعل أبرزها جميعاً الزار ، والشبشة وحلب النجوم (٦٢) .

وكل ما قيل عن المرأة يمكن على الناحية المقابلة تعداد مثله وأكثر منه مما ينفرد به الرجل ، عادات ، وأدباً ، ومعتقداً شعبياً ، وعناصر مادية وغير ذلك (٦٣) .

ولو أردنا أن نقابل في مثال واحد بين سلوك الرجال وسلوك النساء لما وجدنا أوضح من سلوك الحداد على الميت . فيعرب الرجال عن حزنهم بهجر مضاجع زوجاتهم ، وإطلاق شعر اللحية والرأس طوال فترة الحداد ، ومنهم من يصبغ عمامته بالنيلة أو يعفرها بالتراب ، والرجل هو الذي يتقبل العزاء من المعزين ، بحيث أننا نجد أنه في الحالات التي لا يكون فيها للميت زوج ولا ذرية من الذكور « ينصرف الناس دون تعزية لأنه لا يسوغ أن يعزوا النساء » (٦٤) كذلك يعتمد الرجال في بعض الأحوال إلى الامتناع كلياً أو جزئياً عن العمل ، ويهملون النظافة والاستحمام . الخ .

ولننظر إلى الجانب الآخر ، إلى سلوك النساء فنجدهن يعبرن عن حزنهن بوسائل وأساليب أخرى . فيلطنن وجوههن بالطين ، ويشققن الجيوب ، ويلطمن الخدود والصدور ، ويضربن الدفوف ، ويلبسن السواد طوال فترة الحداد التي قد تطول إلى سنة وعدة سنوات أحياناً ، ويهلن التراب على هاماتهن ، ولا يلبسن الحرير أو الذهب طوال الحداد ، ولا يتزين طوال تلك الفترة . الخ .

الاسرة كوحدة للتعامل في التراث :

ينصب الحديث هنا على الاسرة باعتبارها وحدة تفرض على أفرادها - برغم التباين العمري

(٥٩) الأدب الشعبي صفحات ٢٠٧ - ٢٠٨ وفنون الأدب الشعبي ، الجزء الأول ، ص ٩٠ .

(٦٠) الأدب الشعبي ص ١٨٤ وما بعدها .

(٦١) يوسف الشربيني ، المرجع المذكور ، ص ٩٣ ، وأحمد أمين ، المرجع السابق ، صفحات ٣٤ - ٣٥ .

(٦٢) انظر هذه الفقرات عند أحمد أمين ، المرجع المذكور .

(٦٣) معروف ان الأخذ بالثأر يتم على يد الرجال فقط ، حسب ترتيب معروف محدد بدقة ، ولكن الأدب الشعبي قد يجعل اخذ الثأر يتم على يد امرأة ، « ولكنه حين يفعل ذلك ينفذ عليها صفات الرجل من ملابس وهياة ، ويجرى على لسانها كلام الرجال » ، قارن رشدي صالح ، الأدب الشعبي ، ص ١٤٨ .

(٦٤) المرجع السابق ، ص ٢٠٢ .

والنوعى والعقلى والمهنى بينهم - واجبات وطقوساً معينة ، يتحتم عليهم أداؤها منفردين أو مجتمعين **بحكم انتمائهم لاسرة واحدة** . من هذا مثلاً أن يناط بالأب تمثيل الاسرة ، وفض المنازعات التى كانت تشب بين أفرادها الكثيرين وغير ذلك . « وقد كانت الاسرة - الى عهد قريب - محكومة بالسلطة الأبوية . فكل السلطة فى يد الأب ، والزوجة لاتجرؤ أن تأكل معه ، والأولاد يحترمونهم فلا يصح أن يدخنوا أمامه ولا أن يتكلموا بصوت يعلو على صوته . ولا يصح أن يتزوجوا إلا برضاه . والام لا يصح أن تخرج إلا بأذنه ، ويده ميزانية البيت . وهو الذى يتحكم فيما يؤكل وما لا يؤكل » (٦٥) ، وقد يكون من واجب رب الاسرة بذور البذور الاولى ، وقطع الحزم الاولى من المحصول ، وتوزيع اللحم على المائدة ... الخ . كذلك تهتم هذه النقطة بالسلمات التى قد تكون فرعية ، ولكنها مع ذلك تميز الاسرة عن الاسر الأخرى (٦٦) .

جماعات الجوار :

تعتبر جماعات الجوار وحدات اجتماعية ذات كيان واضح المعالم يلتزم أفرادها ازاء بعضهم البعض بعدد من العلاقات وصور المساعدة . ولا يلزم بطبيعة الحال أن تكون جماعة الجوار الواحدة مكونة من مجموعة من الاسر القريبة التى تنتمى لعائلة واحدة . حقيقة قد يكون الوضع كذلك فى بعض الحالات ، ولكنه ليس أمراً حتمياً . فالعلاقة هنا بين اسر ، قد لا تربطها صلة قرابة ، وإنما تربطها الإقامة فى مكان مشترك . والشئ الملفت بالنسبة لجماعة الجوار أنها لا تتطلب الود والالفة الشخصية كشرط لقيام التعاون وإنما المبدأ الأساسى الذى يحكم ذلك التعاون هو « المعاملة بالمثل » .

ولدينا ثروة كبيرة من الأمثال الشعبية التى توصي الانسان بجواره فى جميع الأحوال : « فالجار أولى بالشفعة » ، و « الجار جار وان جار » و « ان كان جارك فى خير افرح له » . وتنصح الأمثال الانسان ألا يرتكب أثماً فى حق جاره ، فنسمع « الحرامى الشاطر ما يسرقش من جارته » . وعلاوة على هذا ينصح المثل بمداراذ الجار حتى ولو كان شريراً ، وترويض النفس على تقبل علاقة الجوار معه حتى ولو كان هذا الجار « بلاء » . ومن هذه الطائفة من الأمثلة : « اطلب لجارك الخير ان ما نلت منه تكتفى شره » و « ان كان جارك بلا حك به جسمك » ، و « ان خانقت جارك ابقه .. » (٦٧) .

ويستهدف هذا التعاون فى المقام الأول تيسير أعباء الحياة من خلال المساعدة فى تحملها ، فالجيران يقدمون للاسرة المساعدة عند وقوع حالة وفاة ، وعند انشاء مسكن جديد أو اصلاح المسكن القائم ، وفى بعض حالات المرض ، وفى اعداد جهاز العروس ، وفى جمع المحصول واعداه للتخزين ... الخ . كما يعيرون بعضهم البعض شتى الأشياء ابتداء من النقود ، حتى أدوات العمل المنزلى ، والماشية للعمل فى الحقل أو الركوب ، والمواد الغذائية . بل تنظم جماعة الجوار فى بعض الأحيان عملية اعداد الخبز ، فتقوم مجموعة الاسر بخبز احتياجاتها عند الاسرة التى تكون قائمة بالخبز فى ذلك اليوم ، بحيث لا تحتاج كل اسرة الى اشغال فرنها فى كل مرة تحتاج فيها الى اعداد شئ .

(٦٥) احمد امين ، المرجع المذكور ، ص ٣٨ وما بعدها .

(٦٦) باخ ، المرجع المذكور ، صفحتى ٤٣١ - ٤٣٢ .

(٦٧) انظر احمد تيمور ، الأمثال العامة ، الطبعة الثانية ، القاهرة ، نشر لجنة نشر المؤلفات التيمورية ، ١٩٥٦ ، صفحات ١٧٠ ، ١١٢ ، ١٩٤ ، ٣٠ ، ١٠١ على التوالي .

ولعل التطور الذى أصاب صور التعاون بين جماعات الجوار يستحق منا وقفة قصيرة . فحتى عهد قريب كان هذا اللون من ألوان التعاون والمعيشة المشتركة شائعاً فى الريف والحضر على السواء . ثم أخذ يتقلص اليوم من المدينة مع التوسع الهائل فى سكان المدن وتعدد التركيب الاجتماعى للمدينة الواحدة ، فأصبح الحى الواحد - بل المسكن الواحد - يضم اسراً من شتى أطراف الوطن ، ولم تعد هناك الرابطة الشخصية الوثيقة التى كانت تؤلف بين جماعة الجوار فى الماضى . وإن كانت لا زالت موجودة بدرجة طفيفة بين جماعات الجوار فى بعض الأحياء الشعبية فى المدن الكبرى . وحتى فى هذه الحالة ، فهى بشكل محدود ، نتيجة الطوفان البشرى المتدفق أبداً على هذه الأحياء ، والذى يهدد باستمرار هذه العلاقة الشخصية الأليفة .

أما فى الريف فلا زال كثير من الكلام الذى قلناه يصدق حتى الوقت الراهن ، وإن كنت تسمع دائماً أبداً شكوى كبار السن من أن الناس قد أصبحت هذه الأيام « قليلة الخير » ، شديدة الحرص على المادة ، تفكر ألف مرة قبل أن تمديد المعونة لجار أو محتاج .

ملاحظة ختامية :

عرضنا فيما سبق لنصيب الجماعات والفئات الاجتماعية المختلفة من التراث الشعبى وأشرنا الى طرف من دورها فى حمل هذا التراث وتناقله عبر الأجيال ، والعمل على الإبداع فيه وتعديله بالحذف والإضافة .

ولكننا نود أن نلفت برغم هذا التعدد والتنوع الى أن هذه الأشكال والألوان كلها تتجاوز وتتمازج وتتداخل فى حياة الفرد . فالفلاح الذى يمارس جانباً من التراث بوصفه كذلك ، هو فى نفس الوقت رب أسرة ، وله كما رأينا واجبات ومراسيم يؤديها بهذه الصفة ، وهو أيضاً عضو فى جماعة جوار ، وفى فئة من فئات العمر (شاباً كان أو شيخاً) .

فكما أن هناك علاقة أخذ وعطاء مستمرة بين الجماعات المختلفة المشتركة فى تراث شعبى قومى واحد ، هناك أيضاً علاقة أخذ وعطاء وتداخل بين الفرد وبين تراث جماعات وتكوينات اجتماعية متباينة . وهذا التداخل أو التفاعل هو الذى لا يدع مجالاً لقيام عزلة أو تنافر بين هذه الجماعات والتكوينات الاجتماعية ، ويحولها جميعاً الى خلايا متفاعلة فى نسيج واحد له صفة التجانس والتماسك فى النهاية . فهذا التجانس حقيقة موجودة ملموسة لا تنفى مع ذلك الطابع العضوى للثقافة الشعبية ، الذى يكفل لكل عضو تفرد و تميزه ، وليكن أيضاً تفاعله وتأزره مع سائر أعضاء الثقافة .

وسوف نركز حديثنا فيما يلى على علاقة التبادل وعلى هذا النوع من التأزر بين الجماعات والفئات الاجتماعية المختلفة داخل النسيج الثقافى المشترك . ومن شأن هذا التعاون أن يكشف لنا عن بعض القوى التى تعمل فى الخفاء على لم شمل الثقافة الشعبية وتوحيدها وترباطها ارتباطاً متصلًا عبر آلاف السنين ، مما يمثل كما قلنا العامل الحاسم فى إعطائها صورتها الخاصة المميزة الدالة عليها بين الثقافات الأخرى . وهذه القوى هى التى تنظم فى الوقت نفسه العلاقة العضوية الدائمة بين الأجزاء المكونة .



رابعاً : حركة التراث الشعبي داخل المجتمع

لا شك في ان موضوع الاسهام الذي تقدمه كل من الجماعات المختلفة في التراث الشعبي للمجتمع كله ، أي السؤال عن **الأصل الاجتماعي للتراث** ، يتضمن فيما يتضمن السؤال عن **تبادله وتجوله بين جماعات الكيان القومي الواحد** . فكثيراً ما نلاحظ أن التراث الذي أبدعته جماعة اجتماعية بعينها يصادف قبولاً واسعاً لدى جماعة أو جماعات أخرى ، وسرعان ما يتجاوز نطاق هذه الجماعة التي انشأته الى جماعات أخرى .

فنجده مثلاً - كما تدلنا على ذلك دراسات اوربية عديدة - أن الزى الشعبي الموجود في مجتمع ما يمكن أن يكون رواسب لأزياء راقية كانت خاصة بالطبقات العليا ، ثم عدل الشعب فيها بعض الشيء وحافظ عليها لاستعمالها في طبقات أدنى وأوسع على مدى فترة زمنية طويلة (٦٨) . ونجد كذلك أن تراث فئة محدودة يكون خاصاً بها في بادئ الأمر ، ثم يمكن أن ينتقل من هذه الفئة المحدودة الى فئات أوسع مجاورة أو متصلة بها على نحو ما (٦٩) . ومن الدراسات التي احرزت تقدماً كبيراً على هذا الطريق تلك التي تكشف عن التبادل اللغوي بين لهجات أو «رطانات» الطوائف والفئات المختلفة من ناحية ، وبينها وبين لغة المجتمع الفصحى من ناحية أخرى . كذلك يمكن أن نجد بعض الظواهر اللغوية - كلمات أو تعبيرات - التي كانت شائعة في الماضي على مستوى المجتمع كله ، قد انحصر الآن في فئة أو طائفة بعينها . وسنحاول فيما يلي أن نتعقب بعض خطوط هذه الحركة بشيء من التفصيل ، مع محاولة تقديم بعض الشواهد على ذلك .

من الكبار الى الأطفال :

كثيراً ما يتضح أن بعض العناصر التي تخلى عنها الكبار في مجتمع معين منذ فترة طويلة قد أصبحت مقصورة على الأطفال وحدهم . ومن الأمثلة البارزة على ذلك والتي نصادفها في شتى أنواع المجتمعات ما طرأ على الحكاية الخرافية من تطورات . فقد كانت فيما مضى متعة الكبار ، ومع مرور الزمن ، وتعدد أساليب الترويح والتثقيف عند الكبار ، نزلت الى مستوى الصغار أساساً . بحيث أصبح قصص الحكايات الخرافية الآن متعة الصغار بالدرجة الاولى ، وإذا حفظها الكبار أو ردودها فلامتاع الصغار وتربيتهم .

وهناك مثال آخر شهير من دنيا العرائس والتماثيل والأقنعة . فقد كان صنع هذه الأشياء واستخدامها - كما يمكن أن نستدل من ثقافة بعض المجتمعات المتخلفة - شغل الكبار ، يؤدي بالنسبة لهم دوراً دينياً وثقافياً واجتماعياً وترويحياً . ويرى بعض الدارسين أن العرائس بالذات كانت شائعة في الأصل في الاستخدامات السحرية . حيث كان يُصنع للشخص المراد أحداث تأثير سحري عليه تمثال أو عروس على صورته . ثم يوضع في النار ، أو في القبر ، أو

(٦٨) قارن باخ ، المرجع السابق ، صفحتي ٤٣٣ - ٤٣٤ .

(٦٩) من هذا مثلاً ان بعض الأغاني والأزياء وغيرها من عناصر التراث التي كانت شائعة بين طلاب جامعة جيسن Giessen الألمانية في الماضي قد انتقلت من هذه الفئة المحدودة الى بعض المناطق الريفية المحيطة بالجامعة ، قارن ، المرجع السابق ، ص ٤٣٤ .

تفقاً عينه لاحداث نفس التأثير على صاحب التمثال أو العروسة (٧٠) . ومع بقاء بعض رواسب لهذه الاستخدامات السحرية في مجتمعاتنا ، إلا أنها أصبحت شبه مقصورة على الأطفال ، بعد أن تقلصت وظائفها وتضاءلت أهميتها فأصبحت تخدم أغراض الترويح غالباً ، وقد يكون التثقيف معه أحياناً .

ويسوق العالم الألماني « ادولف باخ » مثالا طريفاً لأحد ألعاب الأطفال التي يعرفها أطفال المجتمع المصري ولا تزال تذكرنا ببعض المأثورات القانونية القديمة . تلك هي لعبة « المسّاكة » (٧١) أو « عسكر وحرامية » (٧٢) وهما لعبتان مختلفتان ولكن جوهرهما واحد تقريباً . والاولى تركز على وجود « الام » أو « الامّة » التي تمثل نقطة الأمان لاتخاذ الشخص من المسك . وفي هذا يقول « باخ » : « من الذي يتصور اليوم عند رؤية هذه اللعبة أنه كان يحدث في الماضي أن تقوم الكنائس والأديرة ، والقصور ، والمحاكم ، والمطاحن ، ومراكب عبور الأنهار . الخ ، بنفس الدور الذي تؤديه « الام » في لعبة الأطفال اليوم . اذ يسعى المجرم الى الهروب اليها من مطارديه ، حيث يمكنه ، ولو لفترة على الأقل ، ان يكون بمأمن من الامساك به » (٧٣) .

الحركة من طبقة أعلى الى طبقة أدنى :

لا جدال في أن حركة التراث الشعبي من أعلى الى أسفل تمثل أهم مظاهر حركة التراث الثقافي داخل الكيان الاجتماعي ، وهي الظاهرة المعروفة في المؤلفات الأوروبية « بنزول » التراث من الطبقة المثقفة الى « الطبقة الام » أو « الطبقة الدنيا » للشعب . وقد قام هانز ناومان H. Naumanu بشرح هذه الظاهرة باستفاضة ، بعد أن كانت قد ظهرت دراسات جزئية حولها من قبل ، مثل تلك التي أثبتت « نزول » بعض الأغاني من الطبقات المثقفة الى الشعب . وقد تحدث ريل Riehl عن هذه الظاهرة بالتفصيل . ولخص هذه الحركة في ثلاث خطوات أو مراحل :

١ - اختفاء التراث الثقافي الفردي من فئة محدودة من القادة هي « الصفوة المثقفة » .

(٧٠) وما تزال النساء في قرانا الى اليوم حين يردن ردالعين يصنعن عروساً يثقبنها بدبوس ويلقينها في النار بين البخور وكأنها تمثال للحاسد أو الحاسدة . قارن رشدي صالح ، الأدب الشعبي ، ص ٢٤١ ، ومحمد الجوهري ، استخدام أسماء الله في السحر ... (قارن حاشية ٢١) ، الفصل الثاني من الباب الأول .

(٧١) تقوم لعبة « المسّاكة » على وجود فريق مطارد (يمكن كحد أدنى ان يتكون من شخص واحد) وفريق آخر يجري خوفاً من مسك الفريق الأول . ويتفق الفريقان على وجود أي شيء (شجرة مثلاً) تكون « الام » أو « الامّة » لا يستطيع أي من افراد الفريق الأول امساك من يلوذ بها (من أبناء الفريق الثاني) أثناء الجري .

(٧٢) تقوم هذه اللعبة على تقسيم اللاعبين الى فريقين متساويين . وتجرى القرعة لتحديد فريق الشرطة (العسكر) وهم المطاردون ، وفريق اللصوص (الحرامية) وهم الذين يطاردهم الشرطة . ويبدأ اللعب بأن ينتشر اللصوص في أنحاء المنطقة التي يلعبون فيها حول نقطة الأمان (الام أو الامّة) ، ويبقى الشرطة في « الام » نفسها . وينادي رئيس اللصوص بعد قليل من الزمن قائلاً « خلاص » (إشارة البدء) ، فيبدأ الشرطة في البحث عنهم ومطاردتهم . ومن يقبض عليه من اللصوص يساق الى الام ، حيث يوجد حارس من الشرطة . ويجوز لأحد افراد اللصوص أن يفك أسر زميله بمجرد لمسه فيعود للعب . وإذا أصبح اللص حراً ، فله الحق في تحرير غيره من الأسرى ، وتنتهي اللعبة بالقضاء القبض على جميع اللصوص ويتبادل الفريقان أماكنهما بعد ذلك . قارن محمد عادل خطاب ، الألعاب الريفية الشعبية ، القاهرة ، مكتبة الانجلو المصرية ، الطبعة الثانية ، ١٩٦٤ ، ص ١٢٥ .

(٧٣) قارن باخ ، المرجع السابق ، ص ٤٣٥ .

ب - اعتناقها من قبل فئة اخرى لم يحددها « ريل » تحديداً دقيقاً هي « الطبقة الوسطى المثقفة » .

ج - نزولها الى دوائر اوسع واوسع ، الى « الطبقة الام الشعبية » .

اما مصطلح « التراث الثقافي النازل » (٧٤) نفسه فقد صكه « هانز ناومان » في عام ١٩٠٢ ، واليه يرجع الفضل في تحديده . وقد لخص هولتكرانس مساهمة ناومان في الكلمات التالية : « لقد قام ناومان باحكام الراى الذى سبق أن أبداه باحثون آخرون بطريقة تأليفية اخاذة ، ولم يكتف بربطه بموضوع العلم فقط ، وانما بمنهجه أيضاً » (٧٥) . وترتبط فكرة التراث الثقافي النازل - بطبيعة الحال - ارتباطاً وثيقاً بمفهوم **هابرلاندت** Haberlandt و **هوفمان كراير** Hoffmann-Krayer بوجه خاص عن « الراق الأدنى » ، كما تعتمد عليهما .

وقد لاقى مفهوم التراث الثقافي النازل قبولاً واسعاً ، ولكنه تعرض لشيء من التعديل أيضاً . فنجد أحد الفولكلوريين مثل **جوميية تابيرنا** Gomez-Tabernal يقول في معرض حديثه عن اسبانيا ان العادات التي كانت مرتبطة من قبل بالطبقة الارستقراطية قد نزلت الى المستويات الشعبية حيث لا زالت سارية المفعول ، بينما تكون قد استؤصلت تماماً من بين جماعات المستويات العليا .

ومن الشواهد العديدة على هذه الحركة التي يقوم بها التراث من أعلى الى أسفل ، تأثير بعض التيارات العالمية المرتبطة بالمدينة وسكان المدينة أساساً على نوع معين من الأدب الشعبي هو الأدب الشعبي الحضري ، أو ما يسميه رشدى صالح « أدب الفكرة الوطنية » . فقد ساد هذا النوع من الأدب الشعبي : « اطار حضارى من نوع لم يتسن لمصر من قبل ، يكفى أن نصوره من زاوية النشاط السريع المتصل باوروبا بدل الشرق ، الخاضع لتأثيرات مدينتها العالمية . ويكفى أن نقول عنه انه ذلك الاطار الذى ما برح يمتد من المدينة الى القرية ، ومن الطبقة الوسطى الى الطبقات الشعبية ومنها الفلاحون ، والذى يحمل معه لا فلسفة حضارية جديدة على مصر فحسب بل وهزات تتوالى عليها ، كما تتوالى على العالم ، تزيد التناقض الجذرى بين التيارات الحضارية التقليدية وما ينجم عنه والتيار الحضارى الحديث » (٧٦) .

ويمكن أن نسوق مزيداً من النماذج على هذه الحركة من أعلى الى أسفل من دنيا الألعاب الشعبية . من هذا مثلاً لعبة « التحطيب » التي كانت يلعبها السادة فيما مضى . فقد نزلت الآن الى الطبقات الدنيا ، ولكن الريفية فقط (٧٧) . كما حدث تطور مماثل بالنسبة لكرة القدم ، يقول عنه « احمد الصباحي عوض الله خليل » بمناسبة حديثه عن تاريخ لعبة « الكرة الشراب » : « يرجع تاريخ هذه اللعبة عندنا الى تاريخ دخول لعبة كرة القدم في مصر (على يد الانجليز) . فعندما أحس الناشئون من الطلبة والعمال بضرورة مزاولتهم للعبة كرة القدم ذات الامكانيات الكبيرة من ملاعب فسيحة وأدوات وملابس غالية ، راحوا يصممون كرة من الجوارب القديمة محشوة

X German = Gesunkeves Kulturgut (٧٤)

(٧٥) قارن هذه المادة عند هولتكرانس ، المرجع المذكور .

(٧٦) رشدى صالح ، الأدب الشعبي ، صفحتى ٥٥ - ٥٦ .

(٧٧) قارن عادل خطاب ، المرجع السابق ، ص ١١٣ وما بعدها .

بعدد من الخرق واللفافات حتى تمائل بعض الشيء كرة القدم الجديدة المصنوعة من الجلد الثمين . وراحوا يلعبونها ككرة القدم تماماً بتخفيف في بعض القواعد والاصول تمهيداً لمزاوتهم كرة الكبيرة ذات المهارات الفنية الواسعة . « (٧٨) » .

على اننا يمكن أن نفترض بالنسبة لكل مجتمع متحضر أنه كان يعيش في الماضي في مرحلة من تجانس البناء الاجتماعي الى الحد الذي كان يسمح بوجود حركة متجانسة للتراث الثقافي عبر المجتمع كله دون تأثير لظروف تكوينات طبقية أو طائفية معينة . ولو انه يحد من اطلاق هذا الحكم العام أنه حيشما عاش البشر في مجتمع واحد ، فلا بد وأن يتولد عن هذه المعيشة المشتركة سادة ومسودون . ولا بد أن يختلف الموقف الفكري لكل منهم تبعاً لموقفه على خريطة السلطة في المجتمع . بحيث أنه يمكن القول ان هذا الموقف الفكري يماثل الى حد ما موقف الطبقات المختلفة في ظل المجتمع الحديث .

ويعرف تاريخ الأدب الشعبي نماذج لكل من الموقفين . فقد روج أصحاب السلطة لفكرة ازلية التسلسل الطبقي الهرمي ، وهي الفكرة التي شاعت في العادات والتصورات المثالية والأخلاق ، وبالتالي في محتوى الأدب . أما النظرة الثانية فعلى العكس منها تماماً . وتفسر بأن لها اصولها التاريخية أيضاً حين كان المجتمع قائماً على المساواة الفطرية البدائية ، وحين استمدت مادة حياتها من تمرّدات المسودين التي لم تنقطع عبر التاريخ (٧٩) .

ومن الممكن أن تتم عملية النزول هذه بطريقة طبيعية أو تلقائية دون أي مساعدة أو تعجيل من أية جهة في المجتمع أو خارجه ، ولكنه من المحتمل أيضاً أن تتم طبقاً لخطة مرسومة وبطريقة ارادية متعمدة . وقد عرفت المجتمعات دائماً أيداً فئة من **الوسطاء المحترفين** الذين يقومون على نقل هذا التراث من طبقة الى أخرى ، وهم ينتمون على نحو ما الى الراق الأعلى المثقف . ويقوم هؤلاء الوسطاء على خلق تراث استهلاكي - يخضع الى حد ما لخطوط الذوق الفردي - يصلح للتداول بين جماهير الطبقات الدنيا . ويتمثل هذا في الفن الشعبي وفي « المواضات » على السواء ، في الكتب الشعبية والدراما الشعبية وغيرها ، والملاحظ هنا أن اتجاهات « تربية الشعب » و « تثقيف الشعب » . . الخ ذلك من السياسات تلعب دوراً له شأنه في تحقيق هذه اللعبة .

وهناك نماذج من بعض الروايات التي كانت متداولة بين الطبقات العليا أساساً ، ثم كتبت بعد ذلك للجماهير ، وأصبحت تحتل مكانة أثير في نفوسهم .

ولا يخفى علينا هنا الدور البارز الذي يلعبه المدرسون ورجال الدين في هذا الصدد .

الحركة من أسفل الى أعلى :

على اننا نجد كثيراً من علماء الاثنولوجيا والفولكلور قد رفضوا المبالغة في تأكيد حركة التراث الثقافي « من أعلى الى أسفل » بشكل متحيز . واتهموا أصحاب هذا الاتجاه الذين تطرفوا في وضع التخريجات التي تخدم نظريتهم بأنهم يتجاهلون أن هناك الى جانب هذا الاتجاه

(٧٨) الصباحي عوض الله ، المرجع السابق ، ص ٣١ .

(٧٩) رشدي صالح ، المرجع السابق ، صفحات ٦٠ ، ٦٢ - ٦٤ .

- رغم التسليم بأهميته الفائقة - تيارات واتجاهات مغايرة ، أو على الأقل يقللون من شأنها . ولهذا يفترض هؤلاء الدارسون وجود ما أسماه فوستر Foster « العلاقات الدائرية » التي يفسرها على النحو التالي : « ... اننا هنا بصدد ظاهرة دائرية تتعرض فيها الثقافة الشعبية للأثراء والاحصاء من خلال الاتصال بمنتجات الطبقات الاجتماعية الفكرية والعلمية . كما تقدم الثقافة الشعبية بصفة مستمرة - وان كان بدرجة أقل - مساهمات لهذه المجتمعات غير الشعبية » (٨٠) . ويرى فوستر فيما يتعلق بالدين ، ونظام الحكم ، والتعليم والاقتصاد أن « الحركة تكون غالباً في اتجاه واحد : من الداخل الى الخارج ومن أعلى الى أسفل » . وهكذا يتردد فوستر في أن يضيف على « الشعب » نفس القدرة البارزة - التي تتمتع بها الدوائر العليا في المجتمع - على توصيل ثقافتها في اتجاه « رأسي » .

الا ان هناك من ناحية أخرى بعض الدارسين الاوروبيين الذين لا يقبلون فكرة تحديد نطاق العلاقة الدائرية على هذا النحو . فهم ينطلقون من نظرة ايجابية للطبيعة التلقائية للثقافة الشعبية (٨١) ، قائلين بالتأثيرات المتبادلة التي تتم في « عملية اخصاب وتلاحم متبادل مستمر » ، و « التيارات المترددة التي تتقاطع افقياً ورأسياً » . بل اننا نجد فولفرام Wolfram يتحدث عن « التراث البدائي الصاعد » . ومؤدى الفكرة المعروضة هنا أن هناك عمليتين متساويتين ، وقد يحدث أن تسيطر احدهما على الاخرى . ولكن هذا يتوقف على الظروف والملابسات ، ولا يجوز أن نعتبره خاصية ثابتة .

ويهمنا في هذه الفقرة الفرعية أن نتابع حركة التراث من أسفل الى أعلى داخل البناء الاجتماعي . أى أن تستعير الطبقات العليا بعض تراث الطبقات الدنيا . على أنه من الملاحظ أن العصور التاريخية لا تشجع بنفس القدر الحركة من أسفل الى أعلى ، على خلاف الحركة من أعلى الى أسفل التي لا يخلو منها عصر من العصور . كذلك نجد أن امكانيات الصعود من أسفل الى أعلى ليست متاحة لكل عناصر التراث الشعبي بنفس الدرجة .

ويمكن أن نضرب امثلة كثيرة على هذا الاتجاه من أسفل الى أعلى من ميادين الفكاهة الشعبية ، والحكايات ، والأغاني الشعبية وغيرها .

فبالنسبة للحكايات نجد مثلاً - بارزاً في تاريخ علم الفولكلور كله ، وهو مجموعة « حكايات الاطفال والبيت » للأخوين جاكوب وفيلهلم جريم . فقد جمعنا هذه الحكايات من أفواه الشعب - بغض النظر عن دوافع جمعها - للتداول بين الطبقات المثقفة (نلاحظ أن الطبعة الاولى للجزء الاول من الحكايات طبع منها ٩٠٠ نسخة) فهذه تراث صعد من الطبقات الدنيا الى الطبقات العليا ، وأخذ يتداول فيها (٨٢) .

ثم نسوق مثلاً آخر من مجتمعاتنا وهو عمليات « تطوير » أو « استعارة » أو « استلهام » بعض الأغاني الشعبية أو الأنغام الشعبية في مصر ، وفي دول عربية أخرى كثيرة ، كي تكون سلعة تستهلكها الطبقات العليا ، والوسطى (بغض النظر أيضاً عن دوافع هذا التطوير أو الاستعارة

(٨٠) مادة التراث الثقافي النازل عند هولتكرانس ، نفس المرجع .

(٨١) قارن على سبيل المثال دراسة اريكسون Erixon عن القيادة عند الفلاحين في البلاد الشمالية .

(٨٢) قارن ، مانفريد ليمار ، الأخوان جريم ، ليبزيج : ١٩٦٧ ، ص ٢٥ وما بعدها :

M. Lemmer, Die Brüder Grimm

أو الاستلهم، وهو دعم الوعي القومي ... الخ.) فإلهم هنا أن تراثاً كان متداولاً بين الطبقات الدنيا، يؤخذ ويصاغ في قالب معين، وأحياناً يُقدم كما هو، للتداول بين الطبقات العليا.

على أن هذه الحركة لا تتوقف عند هذا الحد، إذ من الممكن - وقد حدث كثيراً فعلاً - أن يعود هذا التراث الذي صعد إلى أعلى فينزل إلى الطبقات الدنيا ويكمل بذلك الحركة الدائرية المشار إليها. ولكنه يكون في هذه الحالة - كما هو الموقف بالنسبة لحكايات الأخوين جريم أو تلك الأغاني الشعبية المطورة - قد صيغ في أسلوب شخصي متأثر بشخصية ذلك الفنان أو العالم الذي جمعه أو طوره. فهو لا يعود إلى الشعب كما كان، ولكنه يعود وقد أصابه بعض التحوير والتعديل. ثم أنه عندما يعود، قد لا يقتصر على نفس الفئة - أو المنطقة - التي خرج منها في الأصل. ولكنه يمكن أن يغطي قطاعات أكبر وأوسع داخل المجتمع الكبير. من هذا مثلاً أن بعض حكايات مجموعة جريم كانت قبل جمعها متداولة في مناطق ألمانية معينة، ولكنها بعد أن دخلت تلك المجموعة، وظلت تطبع بانتظام منذ أكثر من مائة وخمسين عاماً، أصبحت تراثاً مشتركاً لقطاعات عريضة تتجاوز بكثير حدود ذلك الإقليم الذي خرجت منه في الأصل. كذلك الرقصة الشعبية التي تؤخذ من محافظة الشرقية أو من منطقة النوبة في مصر يمكن بعد تصعيدها إلى ذوق واسلوب الطبقات العليا والوسطى أن تعود تعود فتنشر على مستوى المجتمع المصري كله، فتتجاوز بذلك حدود المنطقة المعينة التي كانت تتداول فيها في الأصل قبل تصعيدها.

ويمكن أن يقال نفس الشيء عن الموسيقى. فكثيراً ما أثرت الموسيقى الشعبية على الموسيقى الفنية أو الموسيقى الراقية، وخاصة في فترات نمو الوعي القومي. ولدينا شواهد على استعانة كبار المؤلفين الموسيقيين الروس بأنغام من الموسيقى الشعبية لبعض المناطق الروسية في أوبراتهم وسيمفونياتهم. وكذلك نلاحظ أن الموسيقى الشعبية الألمانية قد تركت في جميع العصور بصماتها على الموسيقى الراقية هناك. ونشير هنا إلى الأنغام والألحان التي استعارها أبو بكر خيرت مثلاً من الموسيقى الشعبية المصرية عند وضع سيمفونيته وسائر أعماله الموسيقية الأوركستراية.

وهناك نماذج أخرى من ميدان المعتقد الشعبي: تتمثل في صعود بعض أساليب الاعتقاد الشعبي من الطبقات الدنيا إلى الطبقات العليا والوسطى مثل: قراءة الكف، وقراءة الفنجان، وفتح الكوتشينة، وتعليق الاحجبة، والتمائم على بعض الأشياء كالسيارة مثلاً (وإن كانت تتخذ صوراً مختلفة مغايرة لما هو متبع في الطبقات الشعبية) (٨٢).



خامساً: الأفراد المبدعون في الشعب

نلاحظ أن عملية نزول التراث الثقافي من الطبقات العليا إلى الجماهير الشعبية العريضة ترجع في العادة إلى تائر مثل أعلى لجماعة، أو طبقة، ونادراً ما يكون تأثيراً مباشراً لفرد بعينه. ولا زال

(٨٣) كذلك يمكن أن نجد أمثلة طريفة لعملية الصعود هذه من أسفل إلى أعلى من ميدان الألعاب الشعبية، من هذا وضع قواعد لتنظيم وتهذيب لعبة العصا (التحطيب) لكي تصبح صالحة للممارسة على مستوى يليق بالمدارس والمعاهد والكليات والأندية، وكذلك انتشار لعبة السبيجة - بعد تطويرها تطويراً طفيفاً - في المدارس والمعسكرات ومراكز الشباب والمنازل والمصايف ومراكز الخدمة العامة. فإرن الصباحي عوض الله، المرجع السابق، صفحتي ١٤ - ١٥ و ص ٢٧.

التساؤل عن أهمية الأفراد (بغض النظر عن الطبقة أو الفئة الاجتماعية التي ينتمون إليها) في صياغة وتشكيل التراث الشعبي ، وبالتالي علاقة الفرد والجماعير ذات أهمية للبحث الفولكلورى (٨٤) . وقد عولجت أكثر من مرة وقيلت فيها اجتهادات كثيرة لم تصب للأسف كبد الحقيقة . فكثيراً ما عزا بعض الكتاب الى أفراد الطبقة العليا المثقفة وحدهم القدرة المبدعة على تشكيل التراث الشعبي . ولا شك فى خطأ هذا الزعم على إطلاقه ، ذلك أننا يجب ألا ننسى أنه ليس جميع أفراد الطبقة العليا مبدعين ، وانما قلّة منهم فقط هي التي تتمتع بهذه الخاصية ، هي « صفوة » الطبقة العليا ان شئنا . كما لا ننسى أن ما نسميه « الطبقة العليا » ليس في الحقيقة سوى « طبقة وسطى » تبدو في الظاهر فقط أنها كلها مبدعة ، والحقيقة خلاف ذلك . فهي تخضع لمن يقودها ويوجهها شأنها شأن الطبقات والفئات الشعبية العريضة في المجتمع . فالزواج الفردى (وهو ما لا يمكن إلا نعتبه إبداعاً على الإطلاق) وكذلك التفكير المنطقي ونتائج (وهو ما لا يرقى بعد أيضاً الى مرتبة الإبداع) هو الذى يسيطر على الطبقة الوسطى أكثر من الفئات العريضة من الجماهير الشعبية .

كما نلاحظ من ناحية أخرى أنه ليس جميع الأفراد الذين ينتمون الى الطبقات الدنيا (أو الطبقة الأم) يفتقرون الى القوى الإبداعية ، برغم كل الوشائج الوثيقة التي تربطهم بالجماعة . وللأسف فإن كثيراً من دارسي الفولكلور قد أغفلوا هذه الحقيقة الهامة ولم يعيروها ما هي جديرة به من اهتمام ، وما يترتب عليها من نتائج . فنحن نصادف بين أفراد هذه الطبقات شخصيات قيادية بطبيعتها أو بحكم الظروف التي وضعت فيها ، وشخصيات منحتها الطبيعة قدرات إبداعية بسخاء ، كما هو الحال في سائر قطاعات المجتمع الأخرى . ومن الطبيعى أن نجد الناتج الإبداعي لإنسان الطبقات الشعبية العريضة الموهوب يتخذ سمات فردية مميزة تنم عن صاحبه ، ولكنه يعكس فى نفس الوقت روح الجماعة التي ولد فيها هذا الفرد وتقى تراثها : فهو يستلهم فى لغته الصور التعبيرية للجماعة التي يعيش بينها ، ولكنه يخلق مع ذلك - ومن خلال ذلك - شيئاً جديداً ، جديداً من حيث أنه لم يكن موجوداً هكذا من قبل . ولكن جدته هذه لا توقعه مع ذلك فى خطر العزلة الفردية والمبالغة فى الذاتية ، فهو ما زال - لكي يحتفظ بشعبيته - صدى لروح جماعته . هو تعبير فردى عن قيم وأسايب ومضامين جماعية متوارثة . ولذلك يحافظ على شعبيته رغم فردية تعبيره .

ومن الأخطاء الكبيرة التي وقع فيها هانز ناومان Naumann تجاهل هذه الحقائق الكبيرة ، التي حجبت عنه بالتالي رؤية الجوانب الإبداعية لدى بعض أبناء الطبقات الشعبية العريضة .

ومن المؤكد أن هذه الحقائق لا تدعو للاستغراب على الإطلاق ، بل العكس هو الذى يثير الإنسان حقاً . السنا نجد شخصيات فردية متميزة مزودة بقدرات إبداعية فريدة حتى بين أكثر الشعوب بدائية وتخلفاً . فلهذه الجماعات « طبقتها المثقفة » أيضاً ، فهنا تصادف الشخصيات التي تفهم الأمور أسرع من سواها ، ويمكنها أن ترقى الى معالجة مشكلات فكرية على نحو يفوق سائر أبناء الجماعة . برغم أن هؤلاء الأفراد لا يمثلون « طبقة » بالمعنى الدقيق ، وإنما

(٨٤) نلاحظ قبل الكلام عن دور الأفراد فى الإبداع الشعبي ان قضية « شخصية » أو « لا شخصية » التراث الشعبي أي انتسابه أو عدم انتسابه الى مبدع فرد بالذات قد أشبعها الباحثون درساً وتمحيصاً ، وحسنت حسناً نهائياً لصالح الرأي القائل بان مجهولية المؤلف لا تمنى لاشخصية المؤلف . وقد ظلت هذه القضية من بين القضايا التي شغلت اهتمام الباحثين فى الفولكلور فى عشرينات وثلاثينات هذا القرن . قارن يورى سوكولوف ، الفولكلور . قضايا وتاريخه ، ترجمة حلمي شعراوى وعبد الحميد حواس ، القاهرة ، الهيئة العامة للتأليف والنشر ، ١٩٧١ ، ص ٢٢ وما بعدها .

هم صفوة الموهوبين اذ أنهم يفتقرون بصفة عامة الى أى طابع جماي . وهم كذلك يؤثرون بصياغاتهم الفردية للتراث في زملائهم في المجتمع الذى خرجوا منه ونشأوا فيه .

ولا بد لآى دراسة علمية للتراث الشعبي من منظور سوسيولوجي ، أن تهتم أكبر الاهتمام بنصيب الفرد والاسهام الذى يقدمه للتراث القومي . وهو الموضوع الذى سنفصل فيه القول فيما يلي .

الرواية بين التقليد والابداع :

أشار دارسو الحكايات الشعبية الاوروبيون في كثير جداً من الدراسات الى وجود أفراد مبدعين في الشعب ، خاصة في مجال قص الحكايات . بحيث كشفت هذه الدراسات عن وجود أنماط واضحة من الرواية الشعبية . فهناك رواية يحكون الحكاية بنفس نصها كلمة كلمة كما سمعوها ممن قبلهم ، بحيث تستشعر منهم حرصاً بالغاً يصل الى حد تقديس الكلمات . فاذا أحس أحدهم بأنه أخطأ أو التبس عليه الأمر توقف ، وأعمل ذاكرته ، واستعاد السياق ، وبدأ يصحح الخطأ ويواصل الحكاية من جديد . وهذا الطراز من الرواية هو الذى يذكرنا بجملة هوفمان كرايبر Hoffmann-Krayer الشهيرة : « ان الشعب لا يبدع جديداً ، وإنما ينسخ فقط » (٨٥) . ونجد وصفاً كلاسيكياً لهذا الطراز من الرواية عند الأخوين يعقوب وقيلهم جريم في حديثهما عن الرواية السيدة **قيهمان** Viehmann وهى من الرواية الرئيسيين لمجموعتهما « حكايات الاطفال والبيت » ، حيث يقولان :

« لقد كانت هذه السيدة تحتفظ في ذاكرتها بحكايات كثيرة . وهي موهبة كما تقول لا تمنح لكل انسان ، بل ان بعض الأفراد لا يمتلكونها على الاطلاق . ومن ثم تقص « قيهمان » حكاياتها في حذر وثقة وحيوية صادقة ، بل انها تستمتع بما تقصه . وطريقتها ان تسترسل في الحكاية في حرية ثم تحيكها مرة اخرى اذا شاء المستمع ذلك ، حتى يتمكن مع شيء من الممران من أن يستملى منها الحكاية . . وكل من يؤمن بقانون استحالة دوام الحكايات الخرافية مدة طويلة بسبب الأخطاء اليسيرة التي تأتي من انتقال الحكاية من جيل الى آخر ، وبسبب عدم اهتمام الأجيال بالاحتفاظ بها ، عليه أن يستمع الى هذه السيدة ليعرف كم هي تتمسك دائماً بنص الحكاية ، وكم هي حريصة على صحتها ، فهي لا تغير شيئاً من نص الحكاية مطلقاً عند روايتها مرة اخرى ، فاذا ما أدركت أنها أخطأت في السرد أعادت على التو الرواية الصحيحة . فالتمسك بالتراث المنقول يعيش بين الناس الذين ثبتت حياتهم على نظام معين لا يتغير ، وهم في تمسكهم بهذا النظام أقوى من ميلنا نحن الى التغيير » (٨٦) .

ويقترح هذا الاسلوب من اسلوب الاطفال في رواية الحكايات التي سبق أن سمعوها . فتلمس لديهم حرصاً شديداً على التزام النص الأصلي ، وعلى تصحيح ما قد يحسون بأنهم وقعوا فيه من خطأ .

ولسنا في مجال استعراض هذه النماذج المتعددة المتباينة من الرواية . ولكننا نكتفي بالإشارة الى طراز آخر مناقض كل التناقض للطراز السابق ، وهو ما تجمعت لدينا شواهد

(٨٥) قارن ، باخ ، المرجع السابق ، ص ٤٤٢ .

(٨٦) فريدريش فون دير لاين ، الحكاية الخرافية ، ترجمة الدكتورة نبيلة ابراهيم ، القاهرة ، دار نهضة مصر ، ١٩٦٥ ، صفحات ٢٥ - ٢٦ .

كثيرة على وجوده من الدراسات الأوروبية للأدب الشعبي . ونعني به ذلك الرجل المبدع فعلاً ، الذي لا يكتفي أبداً برواية النص الأصلي ولا يعترف بهذه الأمانة المطلقة والاخلاص للرواية التي سمعها لأول مرة . فيمكن أن يجيبك على طلب رواية حكاية معينة بأنها : « لم تنضج بعد الى مستوى السرد » فهو لا يحكي كل قصة سمعها أو أية قصة يسمعها ، وإنما هو يحرص في كل مرة على أن يضيف إليها ، ويحذف منها ، ويؤكد على بعض الأحداث دون الأخرى ، ويريد الحوار حرارة في مواضع معينة وهكذا . فهو يجرى في الواقع معالجة كاملة للقصة التي سمعها قبل أن يرويها . بل إن الأمر لا يقتصر على ذلك فقط ، وإنما هو يجدد في الحكاية إضافة وحذفاً وتعديلاً ، في كل مرة يرويها فيها . فهو لا يجمد على قالب واحد بالنسبة للحكاية ، وإنما يعمل معوله فيها باستمرار . وقد كتب **ماتياس تسمندر** Zender عن أحد الرواة يقول إنه كان يحكي الحكاية في كل مرة بنص جديد ، وأنه سجل له الحكاية عدة مرات ، يختلف نص كل منها عن الأخرى ، اختلافات ليست هينة ، ليس في النص أو بعض الكلمات فحسب ، وإنما في المادة ، واختيار « الموتيفات » وربطها ببعضها ، وطريقة السرد وهكذا . فهو دائم العمل والابتكار (٨٧) .

فنحن هنا بصدد فرد لا جدال في قدراته الإبداعية . فهو **واع** في حرصه على عدم الالتزام بالرواية القديمة كما هي ، أو قل هو متمرد عليها ، يريد أن يرويها على نحو يختلف عما سمعها . ولو أنه ولد في بيئة مثقفة ، وتلقى قسطاً كافياً من التعليم ، واتصل بوسائل التشقيف الرسمي ، لكان عرف طريقه الى المطبعة بالتأكيد ، وأصبح قصاصاً كبيراً ، ولاعترف الناس بقدراته الإبداعية .

وما من شك أيضاً في أن الأفراد الشعبيين المبدعين قد مارسوا تأثيرهم على التراث على مدى كل العصور ، لأنهم كانوا موجودين دائماً في الطبقات الدنيا من كل شعب وفي كل عصر . ولا يمكن أن نفسر هذا التنوع الهائل والثراء العريض في تراثنا من الحكايات والأساطير والنوادر إلا من خلال تأثيرهم هذا . فهذه التوزيعات والروايات المتعددة لحكاية واحدة لم تنشأ من تلقاء نفسها على نحو ما كان يعتقد الرومانسيون . ذلك أن الرومانسيين كانوا يرجعون هذا التنوع الى « الأخطاء » و « سوء الفهم » و « الاضطراب » وغير ذلك من الأسباب الراجعة الى كثرة تداول الحكاية ، أو غيرها من مواد الأدب الشعبي . ويرجعونه كذلك الى الربط غير الواعي بين « موتيفات » متعددة من حكايات متباينة في حكاية واحدة ، وليس الى الخلق المبدع الواعي . ولكننا لا يمكن أن نفسرها في الغالب الأعم من الحالات إلا من خلال هذه العناصر الإبداعية التي جاد بها الشعب في كل مراحل تاريخه .

وتتفق مع هذا الخط العام نتائج البحوث التي أجريت في بعض جمهوريات الاتحاد السوفيتي عن حياة وأعمال رواة البيلينا (٨٨) والقصص ، والنسوة منشدرات البكايات ومقيمات الأعراس ، وغيرهم من من فئات حملة التراث الشعبي . وفي هذا يقول **يوري سوكولوف** في كتابه « الفولكلور الروسي » : « ... كشفت تلك الأبحاث عن الدور الدور الكبير الذي تلعبه في الشعر الشفاهي كل من المهارة الفنية الشخصية والتدريب والموهبة والذاكرة ومختلف أوجه نشاط العقل الفردي . وإلى جانب ذلك فقد ثبت الآن تماماً وتدعم بمئات الأمثلة ان لم يكن

(٨٧) قارن باخ ، المرجع السابق ، ص ٤٣ ، وكذلك المراجع والدراسات العديدة المذكورة هناك .

(٨٨) البيلينا : Bylina ملاحم شعبية روسية .

بالآلاف أن أياً من حملة الفولكلور ، أي كل مؤد للأعمال الشعرية الشفاهية ، إنما هو - في نفس الوقت وإلى حد كبير - مبدعها ومؤلفها . ومن بين هؤلاء الناس سنجد : الموهوبين ومن لا موهبة لديهم ، وذوى الخيال الفني الأصيل والمقلدين الذين يفتقرون إلى خيال مستقل ، والأيسدى الخبرة بالفن والتي لا تزال في بداية التجربة ، والمتفكهن المرحين والأخلاقين المتزمتين : والوعاظ الذين وهبوا أنفسهم للعقيدة والملاحدين الجسورين ، والرومانسيين الخياليين والواقعيين . وفى كلمات أخرى يمكننا أن نجد بين حملة الفولكلور (أي مبدعيه ومؤيديه) من حيث اتجاهاتهم السيكولوجية والايولوجية ومن حيث درجة تمكنهم وموهبتهم ، ما لا يقل تنوعاً في الأنماط الشخصية عما نجده في الأدب الفني المدون » (٨٩) . ولكننا نحمل أنفسنا من خطأ الوقوع في أي مبالغة ، فنؤكد - بناء على نتائج البحوث العالمية أيضاً - أن من المقطوع به أن أمثال هؤلاء الرواة المبدعين ليسوا كثرة على الإطلاق ، شأنهم في ذلك شأن كل العناصر المبدعة الفذة . فهم قلة قليلة لا يوجد العصر بالكثير من أمثالهم ، سواء في ذلك بين الطبقات الشعبية الدنيا ، أو الطبقات المثقفة العليا . لذلك نريد أن نكون على بينة من الصورة العامة النهائية للموضوع وهي : أن الطراز الأول من الرواة - الملتزم بالرواية الأصلية التزاماً يصل إلى حد التقديس - هو الشائع بين الشعب . فهو يعيش على افراز القلة المبدعة من التراث الشعبي ، وعلى معالجتهم الجديدة الواعية للتراث الأدبي الذى ولدوا فوجدوه قبلهم .

سمات خاصة للفرد الشعبي المبدع :

أ - في ميدان الحكايات : تبقى في حديثنا عن حملة التراث الشعبي نقطة هامة وهي : ان فن السرد - سواء كان من الطراز الأول أو الثاني - لا يمارسه بين الشعب سوى أفراد قلائل دائماً . فليس كل فرد في الجماعة قادراً على قص الحكايات الشعبية . ومن شأن هذا أن يكفل للراوى مكانة خاصة في أعين أفراد جماعته . فلا بد أن نتصور فيهم - كما أشارت كثير من الدراسات - تملكاً من ناحية اللغة ، ونزوعاً إلى الخيال ، وطبيعة خاصة متميزة على أي حال (٩٠) .

ونسوق فيما يلي حديث استاذة الادب الشعبي الألماني **ماريا برنجمير** M. Bringemeier ، عن سمات الرواة الذين عرفتهم في فترة عملها الطويل في جمع ودراسة الحكايات الشعبية ، وهي سمات تؤيدها بشكل مذهل ملاحظتنا الميدانية الخاصة على العدد القليل من الرواة الذين سجلنا لهم حكايات شعبية في بعض أنحاء جمهورية مصر . تقول الاستاذة برنجمير :

« ان الرواة الذين عرفتهم لم يكونوا من أواسط الناس أبداً ، فليسوا فلاحين عاديين إطلاقاً تتحدد رؤيتهم للواقع بحدود طبقتهم وانما كانوا دائماً « خارج دائرتهم الاجتماعية Outsiders » ، يتندر بهم الناس في غير قليل من الحالات . وهم يتميزون عادة بنوع ما من الهوايات . ويميل معظمهم إلى الموسيقى ، فيعزف الاوكورديون ، أو انه كان مطرباً جيداً في الماضي . وبعضهم يزرع الزهور ، والبعض الآخر يمارس التطبيب ، أو رؤية الطالع ، أو يقول نوعاً من

(٨٩) يورى سوكولوف ، المرجع السابق ، ص ٢٢ .

(٩٠) قارن حديث « يان » Jahn عن رواية اقليم التيرول Pommern ، وكذلك حديث « فون هورمان » Von Hörmann عن رواية اقليم التيرول Tirol ، عند ادولف باخ ، المرجع المذكور ص ٤٤٣ .

أنواع الأدب» (٩١) . وتشير طائفة أخرى من الدارسين الى أن بعض الرواة يتخصصون في الحكايات ، وآخرون في الأساطير ، وغيرهم في النوادر وهكذا ، ولو ان خبرتنا الميدانية في هذا الميدان لا تؤيد وجود هذا التخصص في قص الأنواع الأدبية الشعبية في مجتمعنا ، مما يؤكد من جديد أهمية الدراسات الجديدة في هذا الميدان .

ب - في الأغنية الشعبية : وكما هو الحال بالنسبة لأدب الحكايات الشعبية ، يتضح الدور الإبداعي للإنسان الشعبي في الأغنية الشعبية كما هو في سائر أنواع التراث الشعبي . ففي هذا المجال أيضاً نجد التعديلات التي يدخلها الأفراد على النصوص والألحان التي سبق أن سمعوها ، ونجد التنوعات الراجعة الى إبداع مباشر مارسه أفراد شعبيون . ولا يقتصر الإبداع هنا أيضاً على عصر بعينه ولا على منطقة بعينها ، فهو متواتر في كل العصور وفي كل البلاد .

وعلى أن هناك بعض النقاد بل ومؤرخي الفولكلور الذين لا ينسبون لهذه القدرات الإبداعية أي مستوى رفيع ويعتبرونها مجرد لعب بعناصر موجودة من قبل . فهذه الأغاني الجديدة في رأيهم ليست سوى تكوينات من عناصر معروفة ، يعاد تركيبها تركيبات جديدة وحسب . وهذه العناصر مستمدة إما من أدب فني رسمي أيا كان ، أو من أغان شعبية قديمة . فهذا الإنسان الشعبي الحديث في رأيهم ليس هو الذي يفني ، وإنما ينبض في عروقه دم طبقة أخرى أو عصر آخر . والواقع ان هذا الكلام يمكن أن يكون صحيحاً لو أننا طبقنا عليه معايير النقد الفني الرسمي بشكل صارم ، ومن وجهة النظر الفنية الفردية الصريحة . أما اذا أردنا أن نكون منصفين في تقييمه ، فلا بد لنا أن نعتبره إبداعاً ، مهما يكن تواضع وبساطة القوى المبدعة الصادر عنها .

كما انه خطأ بالتأكيد أن يذهب البعض الى حد الزعم أن كل مغن شعبي فرد بسيط — بشخصيته وذوقه على الأغنية الشعبية التي يردددها ، وأنه يعيد تشكيلها ارادياً وعن وعي . ذلك انه لا يتخذ هذا الموقف سوى الفرد المبدع حقيقة ، أما الغالبية العظمى فهي حريصة على القديم ملتزمة بالتراث غاية الالتزام بأمانة تكاد تصل الى حد التقديس . وكل من حضر أداء بعض الأغنيات الشعبية يعرف جيداً مدى الخلاف على اللحن « الصحيح » ، والكلمات « الصحيحة » . أما المغنى الشعبي المبدع فهو وحده القادر — كما يحدث في حالات كثيرة — على إخضاع الأغلبية لارادته ، وفرض النص واللحن الذي يؤديه .

ج - في مجالات أخرى : ولسنا في حاجة الى استعراض هذه المسألة بالنسبة لسائر أنواع التراث الشعبي البالغة الكثرة ، من أدب ، الى فنون ، وثقافة مادية . ففي الفنون الشعبية مثلاً تجد الطابع العام الشائع ، سواء في الخامات أو « الموتيقات » الزخرفية ، أو الألوان .. الخ ، ولكنك تجد مع ذلك صانعاً شعبياً يفوق صانعاً آخر ، ويجدد في كل عمل يخرج به . مما يؤكد بما لا يدع مجالاً للشك أن له أسلوبه الخاص ، ودوره الإبداعي المتميز في هضم وإفراز هذا التراث القديم ، الذي تعاقبت عليه الأجيال عبر عشرات ومئات السنين .

ولعله مما يؤكد هذا أيضاً الإشارة الى ميدان الرقص الشعبي ، فالرقصة واحدة ، في زيها ، وحركاتها ، وإيقاعها ، وربما الموسيقى المصاحبة لأدائها ، ولكنك تلاحظ دائماً تمايزاً في الأداء بين

(٩١) قارن باخ ، المرجع السابق ، ص ٤٤٤ ، وهذه هي نفس النتائج التي توصل اليها « مانياس تسندر » Zender في دراساته ومجموعاته في منطقة الأيفل في شمال غربي ألمانيا . قارن :

M. Zender. Sagen und Geschichten aus der Eifel, L. Röhrscheid Verlag, Bonn, 1966

الراقصين ، على نحو يؤيد ما نذهب اليه هنا ، مع وضع هذا الابداع في الحدود الخاصة به ، دون اطلاقه في مبالغة واسراف .

كذلك الحال بالنسبة لسائر أنواع العناصر الشعبية من بناء المسكن ، والزى ، والعادات ، والالعاب الأطفال ، بل والمعتقدات الشعبية . فنلاحظ بالنسبة لهذا الميدان وخاصة السحر ، أن السحرة يتفاوتون كأفراد في تنوع وعمق ثقافتهم السحرية وخبرتهم ودرجة عملهم . . الخ . بحيث اننا كنا نجد في دراستنا لعدد من المشتغلين بالسحر في بعض جهات مصر أن الموجودين منهم في منطقة واحدة أو حتى من تتلمذوا على بعضهم لا يكتبون نفس الوصفة أو يرسمون نفس الشكل بنفس الدقة والمواصفات . فهذه الاختلافات وغيرها ترجع الى عوامل فردية . (٩٢) .

خلاصة :

من هذا يتضح أن ما أوردناه من شواهد يؤيد ما ذهب اليه **هابرلاندت** M. Haberlandt عندما قرر : « أن من أطرف وأهم واجبات علم الفولكلور أن ينتبه الى وجود أولئك الأفراد المبدعين - الذين يمكن معرفتهم بالاسم - في كل مجال من مجالات الثقافة الشعبية الحية بين الناس . وعليه يتحتم علينا أن نعدل بعض الشيء من مفهوم : « الثقافة الشعبية الجماعية » . ذلك أن الابداع الثقافي الفردي كامن في كل ثقافة جماعية من هذا النوع ، والفرق بين شعب وآخر وعصر وآخر هو في عدد وأساليب هذه الشخصيات الإيجابية المبدعة » .

حقيقة أن علم الفولكلور لا يركز بالدرجة الأولى على فردية الابداع الشعبي ، أي على الصورة الفردية التي يخرج بها التراث الى الناس ، وإنما هو يهتم أولاً وقبل كل شيء بالشيء المشترك الشائع بين الأغلبية . ولكننا نوضح هنا أن فهم هذا الشيء المشترك الشائع لا يتسنى الا عن طريق أخذ هذا الشيء المتفرد في الاعتبار أيضاً ، ودراسة حياة حملة هذه المنتجات الشعبية المتفردة المتسمة بسمة مبدعيها . فكثير من الصور التي اتخذها التراث المشترك لا يمكن فهمها حق الفهم دون اعتبار دور القوى المبدعة للانسان الشعبي الفرد . فتحديد اسهام هذا الانسان الفرد في التراث الجماعي للشعب أمر لازم تحتمه اعتبارات منهجية فائقة القيمة .

القوة الإبداعية للشعب :

تعرض إبداعات الأفراد الموهوبين من أبناء الشعب لنفس المصير الذي تتعرض له عناصر التراث « النازلة » من الطبقات المثقفة العليا . فبالرغم من أن مبدعها الأصلي قد يكون معروفاً بالاسم في البداية ، الا أنها سرعان ما تدخل كتراث مجهول المؤلف ضمن الذخيرة الشعبية الفنية ، التي لا يمكن لمبدع فردي أن يدعي ازاءه أي حق شخصي . وسرعان ما يتسامى فوقها نفر من الأفراد المبدعين من جيل لاحق فيطوعونها لذوقهم ويخضعونها لأرادتهم . وهنا تبدأ على وجه الخصوص عملية التعديل والتحوير التي يشارك فيها الكثيرون من حاملي التراث الشعبي - عن غير وعي في أغلب الحالات - والتي يبدو فيها تأثير أوجه القصور الراجعة الى التواتر الشفاهي . كما يحدث بالنسبة للحكايات الشعبية أو الأغاني مثلاً ، وأعني هنا التعديلات التي تطرأ على النص بفعل قصور في الذاكرة ، أو خطأ في السمع أو الربط غير الواعي بين « موتيفات » من حكايات أو أغان مختلفة . . . الخ . وهكذا يشارك في تشكيل ما نسميه التراث الشعبي عادة عدد

(٩٢) قادن علياء شكرى ، المرجع السابق ، ص ٢٠٥ وما بعدها ، وكذلك محمد الجوهري ، استخدام أسماء الله في السحر . . . الملحق الثاني (تقرير الدراسة الميدانية) .

لا حصر له من الناس ، عن وعي أو دون وعي منهم . لذلك فاننا نضع نصب أعيننا تلك الكثرة الهائلة في عدد المشاركين في التراث الشعبي عندما نقول : **ان الشعب** (أى أفراداً كثيرين من بين صفوفه) **قد خلق التراث الشعبي أو ساهم في خلقه** . وهذا الظرف الذي يستبق تقريباً كل عنصر فردي واضح هو الذي يجعلنا نقول بالنسبة للأغاني الشعبية مثلاً انه : « كما لو كنا قد شاركنا جميعاً في خلقها » (٩٣) . وقد قدم **ارنست ماير** E. Meier وصفاً بارعاً لهذا الوضع ، ولو انه ينصب بالطبع على الحالة النموذجية فقط . يقول ماير : « ان الاغنية الصغيرة كالاغنية الطويلة سواء يسواء انما هي انتاج شخص مبدع ذي موهبة شعرية . ولكن حينما يوجد في مثل هذه الاغنية تعبير معين ، أو اصطلاح ، أو صورة غير موفقة كل التوفيق أو غير مفهومة للكافة ، يعتمد الشعب الى تغييرها من تلقاء نفسه ، ويجعل كل أجزاء الاغنية يسيراً على نطقه ويسيراً على فهمه على السواء . وبهذه الطريقة يساهم الناس كافة في خلق الأغاني الشعبية ، وهذه المشاركة هي التي تسمو بالمستوى الفني للاغنية الشعبية الى الحد الذي يجعلها - بشكلها الذائع المتداول - فوق مستوى الفرد المبدع » (٩٤) . ولا يمكن أن نعثر على صورة لهذه العملية أكثر وضوحاً من تلك التي تظهر بها في ميدان اللغة ، وهي ذلك الجانب من التراث الذي تشارك الجماعة كلها فعلاً في حمله وتناقله ، والتي تعتبر بذلك مثلاً فريداً للابداع الجماعي ، لا يدانيها أي عنصر آخر من عناصر التراث الشعبي . على أننا نجد مع ذلك نفس العملية في شتى عناصر التراث الاخرى ، كالعادات ، والأزياء والمعتقدات . الخ . على نحو لا يستوجب منا أن نتوقف عنده بشكل خاص .



سادساً : رؤية تغير التراث الشعبي من منظور سوسيولوجي

لو القينا نظرة عامة على حصيلتنا اليوم من عناصر التراث الشعبي الاصيل ، لتبيننا أن الكثير منها يحتضر فعلاً أو في سبيله الى الاحتضار في المستقبل القريب . فالمساكن في الريف وفي المدن على السواء لم تعد في الغالب الأعم من الحالات تبني وفقاً للأسلوب والنظام التقليدي المتوارث . وحتى لو حافظ أحدهم على النظام القديم للمسكن الريفي ، فانه يعطى نفسه حرية التغير تبعاً لهواه أو وفقاً لما تمليه عليه ضرورة ملحة . قد يقول البعض ان هناك مناطق ريفية لازال نظام البيت الريفي القديم سائداً فيها ، ولكن الحكم العام ، سواء عندنا في العالم العربي أو خارج العالم العربي ، أن هذا الأسلوب وهذا النظام في سبيلهما الى التقهقر . فلن يستطيعا الصمود طويلاً أمام زحف التصنيع وزحف التحضر . وقد جعلت الكثافة المتزايدة للمدن والوحدات العمرانية عموماً ، من التخطيط - بكل أنواعه - ضرورة حيوية لاغناء عنها . ونفس الكلام يمكن أن يقال ولكن بدرجة مخففة عن الزي الشعبي . أما اللهجات المحلية فقد بدأت هي الاخرى تتعرض لضربات عنيفة تهدد كيانها . ومن أبرز مصادر توجيه هذه الضربات : لغة الصحافة ، والاذاعة المسموعة والرئية ، وما اليها من وسائل الاتصال الجماهيري . هذا بالإضافة الى أنواع المؤسسات التربوية والاجتماعية الحديثة التي من شأنها أن تجمع أبناء مناطق مختلفة - وبالتالي

(٩٣) النص عن « تيودور شتورم » Storm أوردته « باخ » على صفحة ٥٠ .

(٩٤) النص عن ارنست ماير ، أوردته باخ على نفس الصفحة .

أصحاب لهجات مختلفة - في مكان واحد ، يكون عاملاً على صهر وتلقيح هذه اللهجات ببعضها ، على نحو يؤثر على معالم كل منها على حدة تأثيراً لا ينكر . من أخطر هذه المؤسسات وأبعدها تأثيراً ، المدارس ومفاهم التعليم على اختلافها ، ومعسكرات الجيش ، خاصة حيث يجري العمل بنظام التجنيد الإجباري . كذلك المعتقدات والخرافات الشعبية سائرة هي الأخرى إلى التقهقر ، ولم تعد بصورتها التقليدية النقية إلا في القليل من المناطق ، أما في سائر أنحاء البلاد وقطاعات المجتمع فتمتزج بها أو تحل محلها بشكل تدريجي المعتقدات والأفكار وكذلك الخرافات الحديثة (٩٥) .

والملاحظ على كل الأمثلة التي ضربناها أنه لم يكن هناك عامل قهر خارجي يدعو الناس إلى الحفاظ على القديم . فظروف العصر هي عامل التأثير الأبقى والأدوم وهي قادرة على فرض نفسها في النهاية ، وإن اختلفت سرعة هذا التأثير واختلفت كذلك قوته من مكان إلى آخر ومن عصر إلى آخر ومن فئة اجتماعية إلى فئة أخرى ، ولا حاجة بنا إلى استعراض جميع ميادين التراث الشعبي للتدليل على هذه الحقيقة ، وحسبنا الاكتفاء بتقرير هذا المبدأ العام .

على أن هذا القديم لا يذهب هكذا أدراج الرياح ببساطة ، ولا يختفي كلياً دون أن تبقى أية مخلفات أو رتوش في الصورة العامة ، ولدينا مثل واضح على ذلك من دنيا العادات والتقاليد والأعراف الشعبية . فقد بدأت هذه العادات والأعراف التقليدية تفقد هي الأخرى سطوتها القديمة ، خاصة منذ أخذ القانون الوضعي يحل تدريجياً محل القانون الشعبي التقليدي (العرفي) ، ومن ثم يسلبه سطوته المتوارثة ، وهي السطوة التي كانت السند الأساسي لكل عادة ولكل تقليد شعبي . وكلما امتد تأثير القانون الوضعي واتسعت دائرة نفوذه ، كلما تقلصت دائرة نفوذ العادات والأعراف الشعبية . ولم يعد بوسع هذه العادات والأعراف أن توقع العقاب بالمخالف ، كما كان يفعل القانون التقليدي ، وأقصى ما أصبحت تفعله هو أن تثير نفور المجتمع واستهجاناً للمخالف . وفقدت العادة بذلك كثيراً من المراسيم والتفاصيل المصاحبة لها . حقيقة أن الفرد لن يخرج هكذا صراحة وكنية عن العادة والعرف ، فالإلزام الاجتماعي ما زال قائماً ولكن من المألوف أن نجده يتحرر من بعض عناصرها ويتخفف من بعض قيودها . وهكذا بقيت لدينا بعض العادات القديمة المرتبطة بأحياء مواسم السنة ، والأحداث الكبرى في حياة الفرد والأسرة وهكذا . أما دنيا العمل التقليدي فقد فقدت كل عاداتها وتقاليدها المتوارثة أو كادت تحت سطوة التنظيم الصناعي الحديث والأوضاع الاقتصادية المرتبطة بهذا النظام الجديد . غير أن نفس ظروف هذا المصنع الحديث قد شجعت على وجود عادات جديدة واتخاذها هي الأخرى شكلاً محدداً وثابتاً إلى حد ما (أي تقليدياً أو جمعياً على نحو ما) . ولو أننا يجب أن نلاحظ أن الكثير من هذه العادات الجديدة له أساس في التنظيم الرسمي الجديد ، وليس نمواً تلقائياً كاملاً .

فإذا افترضنا أن التاريخ الشعبي كان قد عمل في مرحلة سابقة على تنمية كل هذه الأنواع

(٩٥) « قبلهم بريول » معالجة وافية للجانب السوسيولوجي في دراسة الفولكلور ، ركز فيه بعضه خاصة على إسهام النظرة السوسيولوجية في توضيح رؤية تراث الشعب ، قارن مقاله :

W. Brepol, "Das Soziologische in der Volkskunde", in: Rheinisches Jahrbuch für Volkskunde, 4. Jahr., Bonn, 1953, PP. 245-275.

انماءً كاملاً بحيث اخضع لها كل مجالات الحياة - المادية والروحية على السواء - فاننا يمكن أن نتبين بوضوح قلة العناصر المتبقية من هذا التراث القديم العريض . إذ استبدل الكثير منه من طريق النظم الثقافية (الرسمية) الحديثة : كالقانون ، والمدرسة ، ولوائح العمل ... الخ . فالمدرسة تضطلع الآن بتربية الجيل الجديد ، بحيث لم يعد التراث الشعبي المتوارث يلعب الا دوراً ثانوياً فقط في هذه العملية . كذلك أخذت ثقافة الفئات الاجتماعية العليا تفرق كل العناصر التقليدية في مجال الترفيه والتسلية . وأخذت المؤسسات الجديدة تحل محل الصور التنظيمية التقليدية .. وهكذا .

على أننا يجب أن نؤكد مجدداً على أن هذه الصورة العامة تختلف من منطقة الى أخرى ، ومن طبقة الى أخرى . ولكن لاجدال - رغم تباين السرعة والدرجات - في أن التراث الثقافي الشعبي في طريقه الى التقهقر . ومن ثم يجعل هذا الوضع من التساؤل عن حقيقة التراث الشعبي في مجتمعنا الحديث تساؤلاً جوهرياً وملحاً : خاصة وأن الأشكال ، والمضامين ، والقيم المتوارثة أخذت في التوارى باستمرار .

لا يمكن أن يثور خلاف على أن علم الفولكلور يختص بدراسة عنصر التماثل والتشابه في القطاعات الاجتماعية الكبرى ، وليس بالصور والتنويعات الفردية . فهذا التماثل وهذه العمومية النسبية هما السمة المميزة للمادة التي نتناولها في هذا العلم . ولكننا نضيف أن هذا التماثل وهذه العمومية يرجعان من وجهة نظر علم الاجتماع الى عامل التكيف ، بغض النظر عن الوسيلة التي يتحقق بها هذا التكيف . فالناس الذين يعيشون معاً ، ويواصلون جيلاً بعد جيل الخلق في نفس الميدان ، يصلون الى نوع من التشابه فيما بينهم ، ويتوصلون من خلال هذا الى خلق وسيلة تتسم بهذه السطوة الكفيلة بالحفاظ على هذه العناصر المشتركة . ويقدم الناس هذه السطوة باعتبارها ارثاً مشتركاً . وهي تمثل عنصر القهر الاجتماعي الذي يحول بين الفرد وبين تجاهل عناصر هذا الارث عمداً . فهو يتحول بذلك الى وسيلة من وسائل الضبط الاجتماعي كما يقول رجال الاجتماع حيث تسهر الجماعة كلها على التزام افرادها بهذه القواعد ، والعادات ، والآراء المتوارثة .

فاذا حدث ورصدنا تغيراً في هذه العناصر المتوارثة ، فاننا يمكن أن نرجع ذلك الى عديد من الأسباب والعوامل . ولكن العامل الحاسم دائماً هو : انه ما ان تتغير ظروف الحياة ، حتى يبدأ المجتمع في التخلي عن بعض عناصر التراث التي لم تعد قادرة على الاتساق مع الظروف المتغيرة الجديدة ، رغم ما تتصف به تلك العناصر من سطوة ومن قدرة على البقاء والاستمرار . فصلاحيات عناصر التراث واستخدامها في الحياة الواقعية مرتبته بأشكال الوجود الاجتماعي بالدرجة الاولى . ومن النماذج الشهيرة على الثورات التي حدثت في دنيا الماثورات الشعبية موجات التحضر والتصنيع والثورات الهائلة البعيدة المدى في وسائل الاتصال بين الناس .. الخ . فقد أدت هذه جميعاً الى القضاء على بعض عناصر التراث أو تعديلها لأنها لم تعد متسقة مع البناء الاجتماعي الجديد .

ويدرك القارئ من هذا العرض السريع - الذي لا يمكن أن نوفيهِ حقه في هذا الحيز المحدود - ان النظرة السوسيولوجية هي المعين الاول لنا على رصد حركة تغير عناصر التراث في الماضي ، من خلال ربطها على هذا النحو بأشكال الوجود الاجتماعي . ومن خلال التعميمات يمكننا أن نستشرف اتجاهات هذا التفسير في المستقبل ، أي قبل أن تحدث ، الامر الذي يتيح لنا أن نرسم لأنفسنا سياسة واعية في مجال رعاية التراث الشعبي .

سهر القلماوى *

القصص الشعبي

عندما كنت اعد رسالتى لنيل درجة الدكتوراه فى موضوع **الف ليلة وليلة** ، هالنى هذا الخضم الكبير الذى ألف حول أصل الليالي مهملأى موضوع سواه . ولم تكن آنذاك معرفتى بالدراسات فى المأثورات الشعبية قد اتسعت كما كان يجب لها أن تتسع ، فلم أستطع أن افسر هذا الاهتمام من قبل المستشرقين والعلماء الا بأن شيئاً من الشعور القومى قد أخذ يخف ، وإن فكرة تلاقي الشعوب فى كل مراحل التاريخ قد أخذت تحل محل تفرد شعب دون غيره بأمجاد تاريخية وفنية تزداد كلما زاد احساس العالم بفخر انتمائه الى الامة التى ينتمى اليها . لذلك أردت أن ادرس دراسة جديدة، دراسة تعتمد على النص نفسه وتحاول من خلال النص أن تتبين خصائص ومميزات وربما اصولاً أيضاً .

ولقد لفتني بشكل واضح نص فى مقدمة قصة « سيف الملوك وبديعة الجمال » ، عندما يمتدح القاص قصته ، وهو كثيراً ما يفعل ، ولعل العبارة المعروفة : « ان قصتى عجيبة لو كتبت بالابر على مآقى البصر لكانت عبرة لمن اعتبر » تمثل بعض ما كان يسوقه القاص الشعبي فى صدر قصته ترغيباً للسامع وتشويقاً له . ولكن قاص قصة « سيف الملوك وبديعة الجمال » له

* الدكتورة سهر القلماوى - استاذة الادب العربى الحديث بجامعة القاهرة سابقا ، عضو المجلس الاعلى للفنون والآداب والعلوم الاجتماعية كما شغلت منصب رئيس الهيئة العامة للتأليف والنشر بوزارة الثقافة فى (ج.م.ع) من اهم مؤلفاتها . الف ليلة وليلة واحاديث جدتى ، والمحاكاة فى الفن وفي ذلك العديد من الترجمات والمقالات .

شأن آخر . لقد وضع أيدينا على حقيقة هامة تزداد أهميتها على مر السنين واختلاف الباحثين ، وهي أن هناك عوامل أساسية تؤثر في تطور القصة الشعبية وتلقى عليها ظلالاً عبر الزمان والمكان اللذين تنتقل بينهما . وأهم هذه العوامل عنصر القاص الفرد ثم مرحلة الكتابة . يروى راوى قصة « سيف الملوك وبديعة الجمال » أن ملكاً شفوفاً بالقصص قد أسرف في بذل ماله ورفده للقصاص . فاختلف معه وزيره بسبب هذا ، فاستنجد الملك بالتاجر « حسن » ليأتي له بحديث غريب (١) - قصة - لم يكن قد سمعه قط ، ليتحدث به الوزير . وأرسل التاجر مماليكه الخمسة في البلدان المختلفة بحثاً وراء هذا الحديث . وقد اختار أن يكون سمر (٢) « سيف الملوك وبديعة الجمال » . وتقنع مصر والشام من نصيب خامس هؤلاء المماليك ، الذي يصادف في مدينة دمشق قاصاً هرع الناس ليجدوا لهم مكاناً قريباً في حلقته . فجلس الملوك مع الناس فسمع والتد . وانتهى القاص من قصته ، ولكن الملوك يريد قصة بعينها ، هي سمر « سيف الملوك وبديعة الجمال » . لذلك هو يسأل القاص عنها فيرد بأنها عنده . ويدخله القاص في بيته ويعطيه دواة وقلماً وقرطاساً ويعطيه الكتاب . فإذا ما نقل القصة قراها على الشيخ القاص وصححها له ثم اشترط عليه ألا يقصها إلا على جمهور معين من السامعين اشراف مقامها . ويعود الملوك الى سيده ، ويستحسن الملك قصة التاجر حسن ويحفظها عنده في الخزان ليطلعها له التاجر حسن كلما سئم أو مل فاشتاق الى سماع القصص .

وكانت هذه الإشارة الواضحة من نفس كتاب الليالي دليلاً واضحاً على تفرد هذا الكتاب بنوع معين من القصص ، تمثل خصائص مرحلة الكتابة الأولى . فهذه القصص لم تجمع من أفواه القصاص مباشرة وإنما أصل الكتاب (في مقدمته) نص مكتوب مترجم عن الفارسية أو الهندية قبل الفارسية ، وكونه أصلاً نصاً مكتوباً يجعل للقصص فيه خصائص هذه المرحلة من مراحل تطور القصة الشعبية .

والذي بدأ علماء الفولكلور يتنبهون اليه حديثاً في دراستهم لتطور القصة الشعبية هو هذا بالذات : ما علاقة الفنان الفرد بتطور القصة وانتشارها واختلاف بعض معالمها ، وهل أثر الزمن ، أو مرحلة الحضارة ، أو خصائص البيئة ، هي المسئول الأول عن التطور والاختلاف ، أم أن هناك فن القاص يتدخل بشكل أقوى من كل هذه العوامل . كان القاص فيما يقولون مجهولاً ، أو هو الجماعة ذاتها ، وكان أثره متضائلاً ، ولكن البحث الحديث أثبت أن القاص له شأن أى شأن في تطوير القصة وانتقالها وانتشارها في بيئات بعينها ، وأن القصة إذا وصلت الى مرحلة الكتابة كان ذلك إيذاناً ببروز أثر القاص الفرد . بل كان ذلك إيذاناً باقتراب الأدب الشعبي من الأدب الرسمي من حيث فردية المؤلف وعبقورية الإنسان الفرد الفنية . والاتجاه نحو الرقي في الحضارة كما نعلم اتجاه لأبرز خصائص الفرد وعبقريته .

وموضوع علاقة القاص بالجماعة واثبات خصائص الجماعة في نوعية القصة ومميزات المفردات أو المقاطع التي يتكون منها بناء القصة كاملاً ، موضوع لا يحسم بمثل ما يقول جوركى عملاق القصة الروسي : « كل إنتاج فني لفنان عظيم هو في نفس الوقت صدى لثقافة الشعب كلها » . أو بمثل ما يقول غيره من أن القصص الفرد هو نتاج بيئته ، وهو ممثل لوجدان شعبه

(١) و (٢) : انظر مقبلة « الحكاية الشعبية » للمكتوب عبد الحميد يونس عدد ٢٠٠ من سلسلة المكتبة الثقافية ، يونيو ١٩٦٨ حيث يستعرض المؤلف هذه المصطلحات المختلفة في اللغة العربية ودلالاتها من « حديث » الى « سمر » الى « حكاية » ... الخ .

وإمته . فان مثل هذه الأقوال العامة لا تؤدي بنا الى كثير من معرفة خصائص التطوير ومراحل الانتقال وبيئاته في القصص الشعبي . ذلك ان القصة الشعبية لا تنمو بفكرة طارئة ، وانما هي تراكمات خصائص الفرد والبيئة . كان هنالك قاص فرد في زمان ما ، ولا يمكن أن يكون الأمر إلا هكذا ، ثم لعبت الجماعة دورها تحويراً وتطويراً وحفاظاً على القصة ، وربما نقلها لها ، على لسان من هم ليسوا بقصاص ، الى بيئات أخرى . ان معرفة دور القاص الفرد في القصص الشعبي أمر جد عسير ، خاصة أن أكثر هذا الشكل الأدبي أصالة ما يجمع مباشرة من شفاه الرواة ، وبمجرد أن يكتب القاص كتاباً ونعثر على نسخة من هذا الكتاب ، تبدأ حياة هذه القصص في الذبول ، لأنها تدخل المعامل ، وثائق ونماذج للدراسة ، ولا تؤدي بعد ذلك دورها الذي كانت تؤديه وهي قصة شفوية ، إلا أن يتاح لها فنان فرد يعيد صياغتها ويؤلف - استيحاء منها - جديداً من القصص .

ولنوضح الأمر ، يجب أن نقف أولاً لنتمثل بعض الأمور الهامة . ان القصة - كما أسلفنا - يؤلفها فرد ما في زمان ما ومكان ما ، ثم يرويها الرواة ، فتأخذ من الجماعة وتعطي ، بما تمليه على القاص من رغبات وتعكس له من تفاعلات . وفي عملية الأخذ والعطاء تتجلى خصائص الجماعة البيئية والعقائدية والتاريخية والجنسية . ثم يأتي دارس كما فعل الأخوان جريم Grimms في مجموعة « قصص الأطفال والبيوت » وهدفهما ليس الدراسة وانما الامتاع ، فيعملان فنيهما فيما التقطتا من شفاه الرواة أو من بعض مخطوطات عثرا عليها ، ولهما راوية هامة (يذكرانهما هي السيدة فيهمانن ويمداننا ببعض المعلومات عنها) ولكنهما لا يتقيدان بالأصل ، فيخرج لنا المجموعة صالحة لأن تليق قراء القرن التاسع عشر ، الذين يستعملون الكتاب ولا يتحلقون حول قصاص . ويأتي شاعر عبقري مثل جوتته فيستلهم بعض هذه القصص مثل قصة الحائك الذي تزوج الأميرة ، أو الحدائق التي ترى مرة واحدة فيشقى المرء شوقاً إليها ويقضي جزءاً من العمر بحثاً عنها ، أو قصة الجبل المنمغنط الذي تتخطم عليه السفن ، أو قصة الأميرة التي تخدمها أيد خفية . الخ ، فيخرج لنا منها أدباً في أرقى مراتب البراعة الفنية .

من هذا نرى أن مرحلة التدوين مرحلة هامة . ومن الأمور الجوهرية أن نعرف هل هذه القصص مجموعة من الشفاه فقط ، أم أن النص المكتوب مصدر من ضمن مصادرها . ذلك أن خصائص العبقرية الفردية في النص لا يمكن أن تتوارث أو أن تنتقل شفاهاً سليمة عبر زمان ومكان . ويشير الباحث الفولكلوري المجري **جيولا ارتوتاي** Gyula Ortutay في دراسته التي أفردها لقصص شعبي مجري اسمه **فيدكس** (٢) Fedics هذه القصة ، ويتساءل الى أي حد يمكن نقل خصائص الملكية الفردية شفاهاً عبر أجيال ، فيقول : « إنه بالتجديد في هذا التواتر بين التراث محفوظاً عن طريق الفرد ، والتراث محفوظاً عن طريق الجماعة ، نجد مفتاح فهم طبيعة القصة الشعبية . وإذا نظرنا الى أحدهما دون الآخر ، فأننا نفتح في خطأ جسيم » . ليس الأمر إذن ، في نظر هذا الباحث ، توحيدها بين الفرد والجماعة ، حتى فيما يتعلق بالتراث ، ذلك أن طريقة الفرد تختلف اختلافاً ملحوظاً عن طريقة الجماعة في الحفاظ على هذا التراث . وتظل مشكلة الفنان الفرد قائمة لا يحسمها أنه يعبر عن وجدان الجماعة من خلال وجدانه الفرد ، لأن ثمة خلافات بين طبيعة الوجدانيين حتى في تمثيلها للتراث المشترك .

انها رحلة أخرى يركلها النص الشعبي ، لا عبر زمان ومكان ، بقدر ما هي رحلة تطور من

أدب شعبي أنتجه الفرد ، الى أدب شعبي تأثر بالجماعة وأصبح معبراً عنها ، الى أدب شعبي ينتجه فرد تهديباً أو استيحاء ، ثم في النهاية ، الى أدب رفيع للخاصة ينتجه فرد بذاته ، معروف باسمه وبخصائصه . والتغيير في وظيفة القصة وفي الجمهور ، من جماعة تسمع ، الى فرد يقرأ في كتاب مطبوع ، هو المسئول عن تطورات كثيرة تحدث لنفس القصة عبر هذه المراحل المتطورة من زاوية الفردية والجماعية واثراً في مادة القصة وشكلها .

والاهتمام بدراسة القصة يتغير تبعاً لذلك ، فالقصة الشفاهية التي تدل على اشتراك الجماعة في صورتها أصبحت تهتم علماء الأنثروبولوجيا والاثنولوجيا وعلماء النفس والبيئة والجغرافيا والتاريخ . الخ ، لمعرفة خصائص الأجناس والبيئات والعصور - وفي صورتها الرفيعة تصبح هامة لنقاد الفن والدارسين لعبقرية الفرد . . . ولكنها - في شكلها الأول وشكلها الأخير - ما زالت تأخذ من الجماعة وتعطي ، وتتفاعل معها اما عن طريق القاص المجهول أو عن طريق الكاتب العبقري المعروف وان كانت في الأولى تتغير وفي الأخيرة هي ثابتة .

والطريق الذي يتبعه الدارسون في تصنيف القصص ووضع جداول لها هو نفسه الذي يتبعه القاص عندما تبدأ عملية الكتابة تبرز خصائص الفردية فيه . فالأخوان جرم أخرجاً كتابهما الهام بعد أن اتبعاً الطريقة التالية : جمع كل ما أمكن جمعه في ألمانيا من صيغ مختلفة للحكاية الواحدة (٤) ومن هذه الصيغ مجتمعة يخرج الجديد مكتملاً شاملاً لكل ما اختاروا من مختلف هذه الصيغ . هي عملية اختيار من مجموعة صور لاجراء صورة جديدة تؤدي غرضاً جديداً في ظروف قد تغيرت . وهما أيضاً لا يدونان كل ما سمعا ، وانما الاخ يعقوب جرم يشترط شروطاً في الحكاية التي يجمعها ، وهي أن تكون كاملة ، وأن تكون مشوقة في نظره . والاخ وليم جرم يأتي بدراسته اللغوية فيهدب النص على أساس متين من دراسة طويلة للغة الألمانية القديمة . ولقد واجها صعوبة يفرضها الفرق بين البنية الشفوية للقصة والبنية المكتوبة . فالعدول عن الشفاهية والمواجهة يفقد النص رونقه ما لم يكن الكاتب ذا دراية بالاسلوبين تمكنه من أن ينقل من الشفاهة الى الكتابة دون أن يعرض الرونق والجاذبية الاسلوبية لخطر الفقد أو الدبول .

وهناك فرق كبير بين جامع القصص الشعبي للتسلية - كما فعل الأخوان جرم - وبين من يجمعها للدراسة ، حيث يتعين على الدارس أن ينقل كل شيء وأن يدرس كل شيء ، والجهد الذي يبذله المستلهم وجامع التسلية في سبيل الإبقاء على سحر القصة ورونقها ، يبذله الدارس في سبيل أن يصل الى الحقيقة . وسنعرض لذلك فيما بعد ، ولكننا نذكر هنا - لمجرد تبيان الفرق - أن الدارس يجمع أحياناً كل صور القصة ثم يستخرج منها الجزء الذي يتكرر في كل قصة ، فيعده الجذر أو الأصل ، ثم يروح يدرس الاختلافات لعله يجد لكل اختلاف سبباً أو مبرراً جغرافياً أو أنثروبولوجياً أو نفسياً أو تاريخياً . . . الخ .

ولقد حفل القرن التاسع عشر ، وفي أواخره ، بطائفة من جامعي القصص الشعبي للتسلية ، كان أبرزهم الأخوان جرم سنة ١٨١٢ في ألمانيا ، اللذان قدما وذيلاً الطبعة الأولى بملاحظات تضحمت فيما بعد فأصبحت كتاباً يؤرخ أول نظرية حديثة في موضوع أصل الحكايات

(٤) قد تصل الصيغ أو الصور المختلفة للقصة الواحدة الى المائتين أو أكثر .

الشعبية وتاريخها . ولا يقل عنهما شهرة وتقبلاً من الجمهور القصص الفرنسي **بيرو** Perrault في مجموعته المعروفة : أقاصيص **بيرو** (٥) .

وان يكن الاخوان جرم قد سبقا **بكليمنس برنتانو** (كما سبقوا جميعا **بيرو** الفرنسي) الذي استلهم قصصاً مكتوبة منها قصة « الصبي وبوقه السحري » ، وهى القصة التى ألهمت الاخوين جرم عملهما ، ولكن **برنتانو** لم تكن له موهبة فردية تضيف على الجديد رونقه الخاص ، فلم يُعرف ولم يكن لقصصه أى رواج . وكذلك نجد **فيلا دالدى** حاول مبكراً أن ينظم هذه القصص فأفقدتها بالنظم رونقها السحري ، فلم تعيش قصائده . وان كانت تعد معلماً على طريق نظم القصص الشعبي ، وهى عملية استمرت طويلاً . نجدها فى الشرق فى شأن **كليلة ودمنة** ، كما نجدها باقية حية فى فرنسا عند **لافونتين** ، وكلاهما نظم قصصاً عن الحيوان ، وكلاهما أوجد نوعاً مقبولاً بل محبباً من الأدب الجديد فى قصص العبرة والعظة على لسان الحيوان .

وهناك محاولات كثيرة قبل الاخوين جرم وبعد الفونس **بيرو**، مثل محاولة **موزاوس** Musäus فى القرن الثانى عشر عندما أراد أن يجعل للقصة مغزى ولكن على حساب جعل السحر والخراف فيها ثانوياً بحجة أن هذه امور لم يعد السامع يعتقد فيها ، فأفقد القصة رونقها لأنه غفل عن أن المعتقد ان يكن قد ماتت صورته القديمة ، فهو يعيش فى جوهره فى شكل معتقد جديد . ان جوهر الايمان بالخوارق لا يمكن أن يموت ، فهو يعيش حتى فى أرقى البيئات فى سلم الحضارة .

وعلى اثر نجاح **جرم** الالمانيين ومن قبلهما **بيرو** الفرنسي ، راح المؤلفون يبحثون عن القصص الشعبية ، أى قصص ومن أى مصدر ، بقصد اعادة الصياغة وايجاد قصص جديدة للأطفال والكبار تلبي حاجة عملاء المطبعة الجدد ، الذين أخذوا يزدادون بعوامل كثيرة أهمها انتشار التعليم وانماء المدن وتسليم طبقة أكثر عدداً مقاليد الحياة الاقتصادية من عصر الاقطاع ... الخ . ولكن القرن العشرين يشهد هذا الجهد مضاعفاً عندما يتصدى علماء الفولكلور لهذا الجمع ويريدون أن يرسوه على قواعد سليمة . فأخذوا يجمعون من مناطق يعينها كل ما يمكن جمعه مكتوباً أو مروياً على الشفاه . وتنبهوا منذ وقت مبكر الى حقيقة أن القصة الشعبية قد توجد على شكل آخر من أشكال الفن ، بصورة بقايا دالة على معالم القصة التى قد تكون اندثرت ، أو قد تكون لا تزال حية تروى . واهتموا بالراوى اهتماماً خاصاً . فالسيدة **قيهمانن** التى روت للأخوين جرم أكثر قصصهما ، كانت دقيقة جداً ، تروى القصة مرة ومرتين وتعيد القصة اذا نسيت جزءاً منها . هكذا صورها الاخوان جرم فاعطيا للراوى مركزاً هاماً أخذ يتزايد على مر الزمان . وهذه دراسة مجرية لـ « **لندا داي** Linda Dégh » (٦) (تنال دراستها جائزة بترى الدولية سنة ١٩٦٣ وظهرت الترجمة الانجليزية للكتاب فى العام الماضى) تبرز بشكل واضح دور السيدة « **بالكو** » التى تروى قصص القرية التى أخضعتها لدراستها . وقبل أن نعرض لهذه الدراسة على أنها أحدث دراسة للقصة الشعبية على اسس استفادت من كل المدارس السابقة - احب أن اشير الى بحثين هامين أيضاً ، وفى صدد بقاء القصة الشعبية فى صورة فنية اخرى كبقايا دالة على الأصل .

(٥) نشر شارل **بيرو** « الاب » مجموعة قصصه سنة ١٦٩٧ ثم أعاد الابن « **بيرو** » نشر المجموعة بعد أن أعمل فيها فنه حذفاً وإضافة وتعديلاً واستبدالاً ، ثم أضاف دراسة عن الأصل ، وبهذا فهو سابق على جرم .

(٦) Linda Dégh عنوانها « القصة الشعبية فى قرية مجرية » .

أما البحث الأول فهو بحث عن بقاء القصة في شكل نحت زخرفي بعد ضياع الأصل . وهذه الظاهرة منتشرة في جزيرة جاوة (٧) خاصة، والباحث يعتمد على فهرس بودكر (٨) Bodker ويستخرج من هذه النقوش الزخرفية في المعابد وغيرها طائفة من القصص المعروفة التي ما تزال تروى ، وطائفة من القصص لم يجد لها أصلاً حياً . وطريف أن نلاحظ أن قصص الحيوان والأنسان ، وهي قصص للموعظة عادة ، هي السبابة الى اتخاذ شكل الشعر وشكل النحت وأحياناً أيضاً شكل الأغنية، الى جانب قصص الاساطير والخرافات .

والبحث الثاني (٩) عن بقاء أطراف من قصص شعبية في شكل اغنية ، مما يفرض تغيير وظيفة القصة . ففي البلاد الشمالية ، حيث يكثر الخوف على قطعان الغنم من الجيوشوانات المفترسة والصواغق ، ينتشر القصص حول هذه الظاهرة . وكثيراً ما تكون الراعية فتاة جميلة تنادى على خرافها بأسمائها في حنان ولهفة . وتصبح هذه الاغنية من اغاني الاطفال لاستجلاب النوم الى عيونهم وتنسى القصة الأصلية . وفي نفس الموقف في جبال الالب ، حيث الراعي رجل ضخيم الجثة قوى البنية ، نرى اغنيته في نفس المناسبة قوية ، فتصبح نشيداً حماسياً يتغنى به الجبليون ، وتنسى القصة الأصلية التي كان النشيد حلية فيها .

والأغاني تحمل كثيراً من التشابه لموضوعات القصص والمعتقدات السائدة فيها ، فكلها تمثل بيئة عامة بمعتقداتها وإيمانها ، وخاصة بخوف من الموت . ففي أيام اجتياح الأوبئة في المجتمعات الأقل حضارة ، وأيام غضبات الطبيعة الثائرة ، من السيول الى الزلازل . . الخ ، وأيام الحروب والقتال الدائر بين القبائل على الرزق ، كانت ظاهرة الموت حقيقة يومية تعيشها الجماعة . لذلك نجد كره الموت يمتد كثيراً الى كره الموتى والخوف من المقابر ، بل الى التشاؤم من الطفل الذي يموت قبل أن يسمى ، أى الذى أسرع اليه الموت . وكثيراً ما يظهر عفريت الميت في القصص والأغاني على حد سواء . (وقد يظهر في شكل ساخر ينتهى بمأساة كالقصة الشعبية التي تعتبر أصلاً لقصة دون جوان ، حيث يعثر البطل في طريقه الى الحانة في جمجمة فيدعوها لاحتساء الخمر معه ، فيفعل عفريتها . ويقبض روحه ثانياً يوم فيتشائم رفاقه من المقبرة ويتجنبونها) . كذلك موضوع الطفل الذي سينتقم من أبيه أو سيقتل قاتلاً اعتدى على الأسرة بشكل أو بآخر ، يلهم الام اغنيات تهدده بها في مهده فهي دائماً تتطلع الى مستقبل الطفل العظيم . وقد تكون له مجرد حاضنة لأن الطفل الذى سيقتل أباه خاصة يكون عادة قد انقذ من الموت ، لأن الأب يعلم أنه سيقتله بناءً على نبوءة سابقة فيحاول الأب قتله طفلاً ، ولكن الطفل ينجو ويربى في حضن حيوان أو حاضنة من طبقة أدنى . وأغاني انامة هذا الطفل تحمل بقايا أشكال مندثرة من هذه القصة أو هذا الموتيف .

كذلك نجد الأغاني - كالقصص - تحمل سمات البيئة وسمات المهنة التي يرتزق منها المجتمع : أهى الزراعة أم صيد البحر . وشبان بين البيئتين . ففي مجتمع الصيد تنتشر الخرافات أكثر وجنيات البحر الشريرة تجذب الصائدين وتفرقهم وجنيات البحر الصالحة ترشد

(٧) موريت دى ماير Maurits de Meyer (Wilrijk Antwerpen) مجلة فابولا Fabula المجلد العاشر ، العدد ٣ ص ١٢٢ ، سنة ١٩٦٩ .

(٨) فهرس Bodker L. قصص الحيوان الهندية ، نشر في هلستكى سنة ١٩٥٧ .

(٩) اشعار القصص الخرافية Verses in Legends مجلة فابولا ، المجلد ١٢ العدد الاول ، سنة ١٩٧١ .

الى مواطن الصيد الوفيرة ، وتملاً رحاب القصة والاغنية على السواء ، وتكثر في الأغاني قصص مفامرات الجنيات ونداءاتها العذبة ، اما اغراء بالموت غرقاً في ظلمات البحار ، واما دليلاً على الرزق في حنان وحب وعلم بحال الصائد الفقير . الذي يعتمد في رزقه اعتماداً كلياً على القدر . إما في البيئة الزراعية ، فالأغاني كالفصوص أكثر واقعية ، تتوسل الى عناصر الطبيعة ، لأن وجود الرزق أو الزرع ماثلاً للعيان فيه جزء عملي واقعي . يجعل القصة عادة واقعية والمعتقدات فيما يجلب النحس أو السعد أقرب الى الواقع منها في عالم البحر المجهول . لذلك نجد كثيراً من الأغاني يمثل الفرح بالحصاد أو النجاة من العواصف ، أو بما سي جلب ثمن المحصول من سعادة للأسرة . كذلك تدور القصص في البيئة الزراعية حول موضوعات أقل غموضاً وأقل خوفاً وتشاؤماً .

من هذا نرى أن جامع القصة الشعبية الحديث ، المكلف بأن يجمع كل صورها ، قد يضطر الى اللجوء الى اغنية أو نقش زخرفي ليصل الى شكل من اشكال رواية القصة قد اندثر ولم تبق الا هذه الآثار دالة عليه . ان الاشكال المختلفة للقصة وثيقة أساسية للدراسات الحديثة . قد تصل هذه الصور في تعددها الى مائتي شكل كما أسلفنا ، فقصة « الأميرة الجميلة والسراق » لها مائة وستة عشر شكلاً ، منها الشكل المندثر الذي لم تبق منه الا اغنية الأميرة تنادى على خرافها خوفاً عليها من السراق .

كذلك يجب ان نضيف انه أصبح من مصادر جمع القصص الشعبي ان نعود الى بعض الآثار الفنية العظيمة ، شعراً ونثراً ، التي استلهمت القصص الشعبي لنرى تغير بعض سمات القصة . اما نتيجة رواية اعتمد عليها الشاعر أو الكاتب القصصي والدرامي خاصة ، واما نتيجة عبقرية الأديب الفردية . وطريف مثلاً أن نتبع نوعاً من هذه الدراسة حول موضوع « الفردوس المفقود » للشاعر الانجليزى **ملتن** (١٠) رحلة من الخطيئة الى التوبة ، أو رحلة الشوق الى الجنة التي تمثل في الأدب الشعبي رؤيا في حلم أو في واقع لا سبيل الى تكراره . اننا نجد في هذه القصيدة وصفاً للشيطان ولرحلة الشيطان الى الجنة وتصويراً للاعراف ووصفاً للجنة ذات الأنهار الأربعة . (وطريف أن نتبع دلالات الأعداد في القصص الشعبي والمعتقدات الشعبية وخاصة العبد الأربعة الذي لا يرد كثيراً مثل العدد ثلاثة أو سبعة) ووصف النهر الذي يقود الى العدم أو الى الجبال الثلجية أو الى الموت . وكذلك من الطريف أن نجد اختلاف البيئات والمعتقدات ينعكس على اصول هذه القصة في الأدب الشعبي التي دخلت الشعر الرفيع عند **ملتن** كما دخلت قبل ذلك الى كثير من الشعر الملحمي الوسيط أو قصائد **البلاد** Ballads بشكلها المعروف في الأدب الانجليزى . وطريف مثلاً أن نلاحظ انه في القصص المصري القديم الفرعوني ، يصعد الشيطان سلماً عالياً الى الجنة ويجد الاله على أعلى السلم يأخذه في آخر مرحلة ليدخله الجنة ، بينما هو في القصص النورماندى يصعد بأجنحة تتكسر كثيراً ولا يجد من يساعده . وجسر الاعراف يصور بأشكال مختلفة تعكس آثار البيئة ، حتى الأصوات التي تسمع هي مرة رعود وأخرى تسبيح الملائكة ، وأعضاء الشيطان تختلف بين اذرع وأرجل وأجنحة . وبينما نجد في القصص الجرمانى واليهودى والاسلامى أن اجتياز الجسر أو الاعراف محفوف بالمخاطر صعب عسير ، نجد الاجتياز عند أهل الشمال النورمان أمراً سهلاً ميسوراً ، مما يعكس طبيعة الشعوب في خطوط عامة شاملة .

(١٠) « رحلة الشيطان في الفردوس المفقود » ملتن ، بقلم ستانلى كوهلر Stanley Koehlr « ماساتشوسيتس » مجلة فابولا ، مجلد ١٠ عدد ٢ ، ٣ .

وهكذا نرى هذه الخصائص في صورة القصة الشعبية وقد حملتها معها بعد أن أصبحت ادباً رفيعاً استوحاه الفنان من الأصل الشعبي . وعند دراسة القصة الشعبية قد نجد في هذا الفن الرفيع كثيراً من الخصائص التي افتقدتها الصور الشعبية الباقية . أو كثيراً من التفصيلات التي ضاعت في منحنيات الانتقال الشفوى .

وفي صدد الأدب الرفيع تبرز لنا أيضاً ناحية هامة لا يعطيها الباحثون الغربيون حقها من العناية ، ولم يلتفتوا إليها الا حديثاً ، لأنها - كظاهرة - لا تفرض وجودها عندهم ، وهي ناحية أخذ الأدب الشعبي عن الأدب الرفيع (١١) ذلك أنه بالتشاور التعليم والطباعة، وخاصة الطبوعات الشعبية من مسلسلات وغيرها تموت عادة الصور الشفاهية للقصة . ثم ان الأمر بعد الاذاعة له شأن آخر يختلف كل الاختلاف . ولكن في بعض البيئات تظل الاكثرية غير المتعلمة لا تعرف لنفسها طريقاً ولا صلة بالكتاب أو الصحيفة المطبوعة . وهناك القاص الماهر يطوع مادة الأدب الرفيع أو الشعبي المطبوع لجمهوره المستمع . نجد في « ألف ليلة وليلة » أجزاء طويلة منقولة برمتها من كتب النوادر والعجائب والرحلات . . . الخ ، كما هي دون تطويع . ومن الصعب أن نجزم هل هذه الاضافة كانت اضافة على النسخة المكتوبة فيما بعد ، أم أن هذه الاضافات من الأدب الرفيع قد عرفت لنفسها حياة على نحو ما على شفاه الرواة .

ان البحث في القصص الشعبي يتشعب وتكثر مساريه ومداخله ومخارجه ، ولكن يبقى البحث الميداني العلمي المنظم هو الأساس .

وهذا بحث الدارسة المجرية **لندا داي** الذي استفاد كما تقول صاحبه من كل مدارس البحث السابقة . وقد أجرتة على هذا النحو الذي نرجو ، ونرجو معها ، أن يكون رائد الباحثين في هذا الميدان ، حتى تكمل لنا مجاميع جديدة على أساس علمي من هذه المادة الزاخرة من القصص الشعبية . لقد أصبحت مادة هذه القصص وثائق هامة لطائفة كبيرة من العلماء يزدادون عدداً ويكثرون ويتفرعون شعباً وأنواعاً ، على مدى تقدمنا الحضارى ، والسبب في ذلك أن الاهتمام بجماهير المتلقين للفن تزداد لأسباب كثيرة ومتعددة كل يوم زيادة واضحة .

تجرى الباحثة دراستها على منطقة « بوكوفينا » التي تسكنها قبائل « **السيكلر** » (Bucovina, Szekler) فتمهد بدراسة جغرافية للمنطقة والأجناس التي تدخل في نسيج هذا المجتمع وتاريخ هجرات هذه القبائل من مناطق أخرى وأسباب هذه الهجرة . فنقد انتقلت هذه القبائل من منطقة صيد الى منطقة زراعة فغير الناس مهنتهم ، ولهذا كله انعكاسات في قصصهم الذي حمل بقايا عهود الصيد وأساطير البحر . وتدرس الباحثة أيضاً طبقات المجتمع والتراحم على موارد الرزق الأساسية بين الأغنياء والفقراء وبين الفقراء بعضهم البعض . وتدلنا على أهم الصناعات والعلاقات التجارية وغير التجارية بينهم وبين جيرانهم ، ثم تدخل في حياة بيوتهم فتحدثنا عن تقاليد الزواج وتؤكد على التزاوج بين القبائل الاخرى وتذكر أسبابه وتصف أشكال شيوخه ثم تصف لنا ملابسهم وشيئاً عن أثاثهم وماكولاتهم .

وتخرج بنا الى حياة المجتمع فتدلنا على مظاهر تضامن الفقراء ومساعدتهم لبعضهم البعض في الزراعة حرثاً وجنيئاً . وكيف أنهم يختلطون بالأغنياء ، ولكن الاختلاط يحافظ على مظاهر

(١١) تشير « لندا داي » في بحثها الى وجود هذا التفاعل بين القصة الشعبية والمسلسلات الشعبية بفضل تآثر الراوى او القصص بها في أيامنا حتى الآن في المجر .

الطبقية بينهم . حقاً هم يرقصون جميعاً معاً في الأعياد في الهواء الطلق ، لكن للأغنياء حلقتهم وللفقراء حلقتهم بعيدة نوعاً ما عنهم .

وتبدو على فقرائهم سمات الرضى بالواقع والايمان بالقدر وتظهر عليهم امارات الذلة والمسكنة . ويهاجر منهم كثيرون الى مناطق مجاورة وأحياناً قليلة الى مناطق بعيدة ، ولكنهم يعودون أبداً ليتزوجوا من عشيرتهم . تاريخهم حي وتقاليدهم حية بوساطة المعلمين والقسس أو المدرسة والكنيسة التي تزرع في نفوسهم منذ الصبا حب القبيلة والفخر بتاريخها . تقسو عليهم الأحوال ، فيظلون متضامين وفي كل مهجر لهم يتجمعون ويحافظون على تراثهم ويحيون تقاليدهم . وفي قرية « كاكساد » ، من المنطقة ، مظاهر لحسن غير عادى بتاريخهم وتراثهم . لذلك ، فإن اقاصيصهم القديمة حية مروية وأغانيهم ورقصاتهم وملابسهم هي لم تتغير .

والدائرة تتخذ القاص ومستمعيه محوراً لها فتلاحظ ازدهار مناطق بالقصص دون غيرها ، بسبب وجود قصاص موهوب . ان الاسطورة أو الخرافة تنتقل في سر من فم الى فم ولكن الحكاية أو القصة لا بد لها من قصاص فنان . ومهنة القاص ومهنة المجتمع من حوله هامة جداً . انها تحدد جزءاً كبيراً من عالم القصة وبيئتها وطريقة التفكير عند أبطالها . وقد تتبعنا أربعة قصاص مهرة وخصت منهم سيدة حاذقة هي بالكو Palko فصورنا لنا كيف تغير من مادتها ببراعة لتلائم ذوق الجمهور . ورصدت الدارسة أيضاً بدقة أثناء تدوينها للقصة انفعال الجمهور بها . انها لا تؤمن بالتدوين بعيداً عن مسرح النشاط نفسه أو الأداء الوظيفي للمادة القصصية ، فهي تدون القصة أثناء استماع الجمهور لها . وتنتقل الدارسة بانفاضة لبحث مناسبات القصص ولتحديد أغراضها أو وظيفتها . فالقصة تختلف شكلاً وموضوعاً حسب وظيفتها ، والقصة الحية تؤدي دائماً دوراً حياً واضحاً . هناك قصص لتسلياة الملوك مثل ألف ليلة وليلة ، وهذه القصص عادة تقترب من الأدب الرفيع ، وقصة لتزجية أوقات الفراغ أو الاوقات الطويلة العسيرة كقصة تروى في ميادين الحرب أثناء انقطاع القتال ، أو قصة تروى في السجن للتخفيف من ألم الانفراد والوحدة ، وقصة تروى لتنشيط العمال وهم يعملون أو وهم يستريحون بعد عناء العمل . وقصة للتعليم ، واخرى لتسلياة الصبيان والبنات أو تسلياة المرضى . وكان النبلاء يؤجرون قصاصاً ليدودوا الأرق ويخرجوا النوم . وتروج صناعة القاص في مثل هذه البيئات كما ترتفع حمى التنافس ويبرز العامل الفردي الذي يقترب دوره من دور الفنان في مجال الفنون الرفيعة .

ولقد زخرت وكالات التجار في العصور الوسطى بهذا القصص الذي لم تجد له الدارسة المجرية صورة في البيئة التي درستها ، ولكننا في الشرق نجد حافلاً وافراً . فلقد كان التاجر الثرى أو الحاكم - أحياناً - يفتح فندقاً مجاناً للتجار الدائمين التنقل ببضاعتهم شرقاً وغرباً . ولقاء هذه المجموعات في مبنى واحد هو « الوكالة » (١٢) فرصة ولا شك لقصص مغامراتهم أو احسن ما سمعوا من قصص ونوادر - لذلك نجد قصص ألف ليلة وليلة لا تصور بلاط الرشيد الذي تكثر من ترداد سيرته وانما هي في الواقع تصور بيئة التجار المسلمين في القرون الوسطى بمثلهم وقيمهم ومغامراتهم أو عقيدتهم واهتمامهم حتى يصبح قصر الرشيد نفسه قصر تاجر ثرى ، لا اكثر . ولو درسنا الليالي من هذه الزاوية لفتحت لنا في دراسة البيئة الاسلامية منافذ كثيرة ووصلنا الى علم كثير . ولكن الليالي فتنت المستشرقين فدرسوا بيئتها من زاوية الاختلاف

(١٢) ما زالت بعض هذه الوكالات باقية في بعض العواصم الاسلامية وما زالت تسمى وكالة وان بطل استعمالها في الغرض الذي انشئت من اجله ، مثل وكالة الغورى بالقاهرة .

بينها وبين بيئتهم الغربية ولم يفتنوا إلى أن الليالي تصور مجتمع التجار أولاً وآخرًا . ولقد أشرنا إلى ذلك بتفصيل في الكتاب الثاني الذي مهدنا به لدراستنا لآلف ليلة وليلة .

أما الدراسة المجرية ، فلقد اهتمت بالقاص الفرد اهتماماً زائداً ، وهي بذلك تخالف المدرسة الروسية الحديثة التي عادت ، بعد الاهتمام بالفرد ، إلى التبشير بالجماعة ودور الجماعة ، واعتبار القاص الشعبي لا مؤلف له إلا هذا « المجرى » المسمى الجماعة . وهذا الاتجاه ليس ما يفسره في تاريخ تعامل الدولة مع القصاص . ففي فجر الثورة ، وقد احتاجت الدولة إلى دعاة يبشرون بالمذهب ، اهتمت بالقصاص وحميتهم قصصاً مصنوعة للدعاية والاتصال بالجماهير . ولما استتب الأمر عادت لتضغط على فكرة الجماعة التي هي منطلق العقيدة الشيوعية الأساسية . حيث يذوب جزء هام من الفرد أن لم يكن أكثره في المجموع أو الجماعة كلها .

وفي رصد التجارب أو الأخذ والعطاء بين الجمهور والراوى ، اتبعت الدراسة طريقة التسجيل المكرر أكثر من مرة وعلى دفعات متباعدة وفترات زمنية مختلفة ، لترى أنواعاً من التفاعل تحاول تعليلها بما طرأ على الجماعة من تغير .

ولا شك أن الانتقال بعد ذلك إلى مبادئ القصص نفسها يضع أيدينا على أضعف جزء من هذه الدراسة . فلئن اقلحت المدرسة المجرية بعامة في تقنين الاتجاه الاجتماعى الأنثروبولوجي فانها لم تفلح في تقنين ، أو حتى وضع الأسس لدراسة الأسلوب والمحتوى . ولا بد لنا أن نعترف أن مثل هذه الدراسة تنقسم إلى نوعين : نوع يريد بالشكل والمحتوى أن يستدل على معلومات في التاريخ أو الجغرافيا أو الأنثروبولوجيا أو علم النفس أو .. الخ ، ونوع - كما أسلفنا - يريد بالشكل والمحتوى أن يصف ، ولا يطعم في أكثر من أن يدل على معالم التطور . وهذا النوع الثانى يحتاج إلى ما لم يتوفر بعد ، وهو الأدلة الوفيرة لمجموعات القصص وتحليل تراكيبها « وموتيفاتها » وتصنيف ذلك كله .

ولقد كرس بعض الباحثين (حديثاً جداً) كل جهدهم لوضع هذه الأدلة العامة ، حيث يجمعون أكبر عدد ممكن من صور القصة الواحدة . ثم فهرسة ذلك موضوعياً وتاريخياً وجغرافياً . كما يجمعون - وفي نفس الدليل - أكبر عدد ممكن من القصص التي تعالج موضوعاً واحداً أو جزءاً بعينه من الموضوع الواحد ثم تصنيف هذه القصص في أدلة مختلفة لتكون عوناً للباحث . ومنذ أن بدأ هذا الجمع وظهرت أولى ثمراته بكل ما فيها من تنوع وغنى ووفرة عدد ، لم تكن متصورة ، أصبح الباحثون يخشون الجزم بنتائج بعينها مخافة أن تظهر صورة جديدة للقصة أو قصة أخرى مشابهة تعالج الموضوع وبشكل مختلف مما يترتب عليه دحض النتائج التي يتوصل إليها من دراسة ما قد دون إلى الآن . ومن أشهر هذه الأدلة دليل « ستيث تومسون » (١٢) الذى نشر كتاباً عن الحكاية الشعبية سنة ١٩٤٦ فى نيويورك ، ولكن تصنيفه للحكايات أو « الموتيفات » عنوانه « دليل الموضوعات الشعبية » وقد نشره تبعاً فى هلسنكى ، ثم أعاد نشره فى جامعة انديانا فى أمريكا .

وبالرغم من استعانة الدراسة بهذا الدليل فإن الجزء الخاص بالشكل والمحتوى فى دراستها الممتازة ينعكس أضعف جانب من دراستها لسبب فوق طاقتها . لقد اعتمدت على تسجيل مستقص

(١٢) Stith Thompson " Motif Index of Folk-Literature " هلسنكى سنة ١٩٣٦ - ١٩٣٣ والطبعة الجديدة ، وقد ضاعف حجمها فى مطبعة جامعة انديانا سنة ١٩٥٥ - ١٩٥٨ .

لكل المادة. حرصت فيه على رصد تنوع الرواة وأسباب ذلك ثم صنف القصص حسب خصائصهم وتاريخ حياتهم وملاحظاتهم النفسية والاجتماعية عليهم وعلى جمهورهم ، وسبقت كل هذا بدراسة للمجتمع وتاريخه وتراثيه وواقعه . كما درست عملية القص نفسها ووظيفتها ومناسباتها وضففت على التجارب ونوعه ومداه الذي يلفت النظر بين القاص وجمهوره ، بل انها - كما أسلفنا - حرصت على التدوين في فترات متباعدة لترصد جزءاً من عملية التطور لتستخلص قوانين أو قواعد تطور عملية قص القصص في هذه البيئة . ويبقى الأمر بعد ذلك منوطاً بدراسات مشابهة لتتجمع لدى الدارسين في المستقبل المادة الكافية التي تمكنهم من دراسة المضمون دراسة فنية سليمة ، لا من حيث دلالات عقائدية أو تاريخية أو جغرافية . . . الخ ، وإنما من حيث دلالات فنية وأساليب ونماذج وأطسريجول فيها هذا الفن ويتطور .

إن دراسة القصة الشعبية تكاد تصل في عمرها الى قرن من الزمان . قرن شهد الاهتمام بالفولكلور ينتعش وينتشر ويزداد علمية وتقنية وفنية ، ولكن ميدان القصة بالذات ما يزال مجالاً فسيحاً يحتاج الى جهود وجهود . ففي القصة ، وهي فن كلامي ، يمكن أن ندرس عقائد واحداثاً ومعلومات لا نجدها في الرقص أو الغناء أو الحرف والصناعات أو غير ذلك من مواد الدراسة الفولكلورية . لذلك ، أي لأن الكلمة تعبير عن فكر ، تدخلت علوم كثيرة في ميدان دراسة القصة ولم تجد هذه العلوم مجالاً في أشكال الفولكلور الأخرى . كذلك عمر القصة أبعد مدى ، وآفاق انبائها أرحب وامكانياتها لأداء أدوار معينة في عالمنا المعاصر الذي يموج بالفكر والعقائد لا نهاية لها . ولذلك فإن دراستها تحتاج الى أكثر من قرن وإلى أكثر من طريقة ومنهج لنجد فيها وفاء أو بعض وفاء لهذه الآفاق المتفتحة من الدراسة .

وليس معنى الضغط الحديث على الدراسة الميدانية نفياً للدراسة الفكرية المجردة ، وإنما هو تدعيم علمي لها ووسيلة إيجاد وثائق أكثر حيوية وبالتالي أكثر دلالة على الواقع المتنوع والمادة الحية . وستظل الدراسة المجردة نبعاً هاماً لاستخلاص حقائق بل للإيحاء كالقصص الأصلية في ميادين الإبداع . فدراسة مثلاً لموضوع السلام أو المصالحة في عالم الحيوان تدلنا على موضوعات غنية ، قابلة للصياغة الجديدة من مرتبة إعادة القصة نفسها الى مرتبة أرقى خلق جديد مستوحى منها . فلقد فتن الإنسان بعقله منذ تطورت حياته (حتى في العهود البدائية الأولى) من الاعتماد الكلي على القوة الجسمانية الى الاعتماد على الحيلة والذكاء في سبيل الحصول على رزقه وخاصة إذا كانت السبيل قنصاً لحيوان الصحراء أو الغابة . فبالحيلة يمكن الوصول الى غايات لا تبلغها القوة وحدها . وفي عالم الحيوان حيوانات شهرة بالحيلة والذكاء أبرزها في القصص على الأقل هو الثعلب أو الذئب أحياناً . فهذا الحيوان يعيش على فريسة يحصل عليها بالحيلة والذكاء في أكثر الأحيان . ولقد أعجب الإنسان البدائي بالذئب الذي يضحك على الغراب لأنه يريد قطعة الجبن التي يحملها في منقاره وهو في أعلى الشجرة . ويتعلق الذئب الذكي غرور الغراب ويأتي له من مطعن : بشاعة صوته ، ليقول له ما أجمل صوتك في الغناء فهلا غنيت لي . ويفتح الغراب فمه بالغناء ويظهر الذئب بالجبن . ولكن التطور في هذا الجذر البسيط للقصة يفترض أن هناك من الحيوانات من يمكن أن يكون أكثر ثعلبية من الثعلب كما يقال . وهذه قصة بسيطة نالها تحريف وتحوير دال على مناطق هجرتها وخصائص الشعوب التي نالها وتلكها وهي

قصة الثعلب وسمك البحر . ويروى هيرودوت المؤرخ القديم المعروف عن قورش Cyrus نفسه أنه أشار الى هذه القصة عندما جاءه ولادة الأقاليم بعد أن انتصر مطالبين بالمشاركة معه في الحكم فإرد عليهم : لقد ناديتكم فلم تستجيبوا وقلت لكم ثوروا فلم تثوروا ولما انتصرت وحدي جئتم تقتسمون معي مثل الثعلب الذي أخذ ينفخ في نايه على شاطئ البحر ليخرج له السمك ويرقص على أنغامه . فلما لم يخرج أخرجه بالقوة بالشباك . فلما خرج أخذ يرقص طرباً على أنغام الناي فقال له الثعلب : لقد دعوتكم من قبل فلم تستجيبوا واليوم ترقصون على نفس النغم الذي لم تقبلوا أن تنصتوا اليه حين دعاكم . ويرى بعض الدارسين أن هذه الرواية القديمة قد تكون أقدم إشارة لوجود هذه القصة منذ زمان قورش أي منذ خمسة وعشرين قرناً . ولكن القصة تطورت وأخذت السمكة تسخر من ذكاء الثعلب وترفض أن تقع في فخه . . . يأخذ الكلام المعسول من الثعلب مكان أنغام الناي في الصور الاحداث من هذه القصة . وقصة مشابهة لهذه عشر عليها **الرباي برشايه** (Rabbi Berechiah) ترجع الى القرن الثالث عشر يرويها الرباي في مجموعته المعروفة عن الذئب والحمامة . ونجد في القصص المصري القديم قصصاً تصور هذا التطلع الى « اليوتوبيا » أو المدينة الفاضلة في عالم السمك الحيوان ، حيث يسود السلام بين القوى عضلاً أو عقلاً وبين الضعيف . وفي الصور الاحداث نرى الثعلب يلجأ الى الكذوبة أن القانون قد صدر بالعمو عما سلف وبالمصالحة بين جميع الحيوانات أوبأن « المهدي المنتظر » أو « المخلص » قد ظهر في آخر الزمان وأن شريعة الغاب قد الغيت . ويتبع ذلك عادة منظر أو حادث يثبت للفريسة كذب الثعلب فيفر هارباً . كأن يقول الثعلب للديك : ألم تسمع بأن « المخلص » قد ظهر وأن القانون الآن هو أن الذئب صديق للحمل والثعبان صديق للطفل والثعلب صديق للديك ، فيذكره الديك بأن الكلاب من بعيد ما زالت تنبح عليه ، وعندما يتنبه الثعلب لصوتها يقول الثعلب : ولكنها لم تسمع بعد بالأخبار وستسمع وتسكت، ولكن الكلاب تقترب والثعلب يفر هارباً . وتروى قصيدة « رينار الثعلب » المعروفة من أواخر القرون الوسطى هذه القصة على نحو آخر .

كما تروى هذه القصص أحياناً في مجموعات الفكاهات مثلما نجد هذه القصة منشورة في مجموعة الفولكلور الفكاهي العبري التي نشرت في تل أبيب سنة ١٩٥٨ ، وكذلك مجموعة « ميدور دور Midor Dor » التي نشرت تبعاً في نيويورك من سنة ١٩٢٩ الى سنة ١٩٦٨ على أربعة أجزاء . كذلك نجد نوادر الحيوانات في كثير من الكتب غير القصصية في اللغة العربية مثل كتاب **الدميري** عن الحيوان ، أو كتاب **الابن شيهي** « المستطرف في كل فن مستظرف » . ونجد الأثر الاسلامي يبرز ، فالثعلب مثلاً يدعو الديك للصلاة معه لينزل له من على فرع الشجرة ويقول الثعلب ان الامام يرقد تحت الشجرة ، ولكن الكلب الذي سبق أن اتفق مع الديك يتحرك من تحت الشجرة فيفر الثعلب ، ولما ينادي عليه الديك ويسأله عن صحة ما زعم بأن قانوناً قد صدر بالصلح والسلام بين جميع الحيوانات يؤكد الثعلب أن القانون قد صدر ولكنه يعدو لجلب ماء ليتوضأ به قبل الصلاة ويفر .

والصور التي تبرز تغلب الحيوان الضعيف بالحيطة على الثعلب « أبو الحيل » أحدث نسبياً ، وهي تصور أن العدل الذي يبشر به الثعلب في تحايله كان قائماً فعلاً بين الحيوانات ولكنه من باب الجنة المفقودة التي يظل الانسان يتشوق اليها ولا يبلغها الا في الاحلام أو في الحكايات ، وفي

الفولكلور السومري القديم نجد الثعلب يتصف بالفباء فيستغل القاص بعض هذا التراث في محاولة تصوير من هم « أكثر ثعلبية من الثعلب » في عالم الحيوان ، وفي قصص كوبا وبورتوريكو وأمريكا اللاتينية نجد البطة حيناً والحمار حيناً آخر يضحك على الثعلب ويتفوق عليه في المكر والخديعة ويظهر الثعلب بصورة غبية مغللة . وفي مجموعة حديثة لقصص من اليمن نشرها في برلين سنة ١٩٦٣ **يفت شغلي** Yepheth Shvili نرى معالم اسلامية واضحة قد اضيفت زخرفة للقصّة . فالثعلب يتنكر في زي حاج عائد لتوه من الحج ويذهب الى دجاجة يزف اليها الخبر انه تاب وأنا وبأنه راجع من الحج ، ويرجوها أن تغفر له سابق ظلمه واضرارته بجنسها كله ، ويسمع الصقر الثعلب وهو يحض الدجاجة على أن تنادي كل اخواتها ليعتذر لهن جميعاً ويعلن توبته ويؤكد مغفرة الدجاج كله له . وينزل الصقر ليسير في غطرسة وزهو فيسأله الثعلب : من ذا الذي نصبك ملكاً على الطيور يا هذا حتى تفسد علي دعوة الدجاج ؟ فيقول الصقر : ان الله وحده هو الذي فعل ذلك ، فيسأله الثعلب شهوداً ، فيأتي الصقر بكلبين يفتسان الثعلب في الحال .

وقصص الحيوان في المجموعات القديمة وخاصة الدينية الهندية « الرج فيدا » و « البنشاشترا » و « المهابهاراتا » كثيرة متنوعة كلها للموعظة والعبرة ، حتى سلم الباحثون جميعاً انه وان كان من الصعب أن يقال ان بلداً بعينه هو اصل أي نوع أو طائفة من القصص الشعبي ، فان الذي لا شك فيه أن الهند قد احتضنت قصص الحيوان منذ تاريخ مبكر وأنها نمت هذا النوع من القصص وطوره بحيث أصبح من العسير أن نجد قصة عن الحيوان أو الحيوان والإنسان أيضاً دون أن يكون لها وجود في مجموعات هندية قديمة . وسواء أخذت بعض البلاد هذه القصص من الهند مباشرة أو عن طريق غير مباشر ، أم لم تأخذها منها بالمرّة — كما يزعم بعض العلماء في شأن قصص « ايسوب » اليونانية القديمة — فان الغالبية العظمى من بلاد العالم تدين بهذا النوع من القصص الى النقل المباشر في أغلب الأحيان عن الهند ومجموعاتها القديمة . ولذلك كثرت عمليات جمع هذه القصص سواء من كتب قديمة ، وهو الأكثر ، أم من الجمع الميداني في الهند ، وهو الأقل النادر . وقد صدرت عدة مجموعات حديثاً تتضمن دراسات عن الاشكال في هذا النوع من القصص وصورها وأسباب اختلافها أو مجرد ملاحظة طرافة الاختلاف أحياناً مثل مجموعة **تومسون روبرتس** Thompson Roberts « نماذج من القصص الهندي الشفوي » ، ومجموعة **بودكر** Bobker « قصص الحيوانات الهندي » وكذلك نجد طائفة من هذا القصص في المجموعات والدراسات الجديدة التي تمثل اهتمام اليهود بتراث العرب وادعاءهم أنه تراثهم مثل **هاناوور** J. E. Hanawar « فولكلور الأرض المقدسة » (لندن سنة ١٩٣٥) — أو دراسات في الفولكلور العبري والعالمي **لحاييم شوارزباوم** Haim Schwarzbaum (برلين سنة ١٩٦٨) وهو الذي نشر أيضاً بحثاً عن « حلم السلام الدائم في دنيا الحيوان » (١٤)

وفي ترجمات الليالي انفتح عن طريق **جلال** المترجم والقصصا الفريسي الموهوب خضم جديد مختلف من قصص الحيوان الذي لا يروي للعظة والعبرة فحسب ، وانما الذي

يؤدي الى تفهم أوسع للعلاقة بين الانسسان والحيوان ، بل الى دور الحيوان في أحلام الانسان وتطلعاته نحو عالم أفضل . وقد ترجم برتون B rton الى الإنجليزية الليالي من النص المكتوب وتتبعه بدقة إقْدانه رونقه وسحره اللذين تجلياني ترجمة جالان ولكنه إلترزم الامانة ، لذلك نري **دوين ليفي** يهتم بقصص **الرزبان** منها خاصة ويفردها بمؤلف وحده وينشرها منفصلة . وكان لترجمة « جالان » ولا شك فضل التفتات المؤلفين المبدعين - شعراء وكتاباً - نحو الشرق عامسة للاستلهاام والاستيحاء ، وكان باب قصص الحيوان من الأبواب الهامة التي فجرت تأليفاً مستوحى من الليالي أو مستوحى بسببها .

هذا البحث المجرد حول فكرة السلام في دنيا الحيوان وكيف أن قصصاً عن حيل الثعالب والذئاب تصوّره لا ميدانياً ولكن نظرياً ، ما يزال يؤدي غرضه وأهدافه في دنيا الاستفادة من القصة الشعبية .

إن مجالات البحث المجرد تتشعب على اختصاصات كثيرة ، ولكن لا بد لنا إلا ننسى أن كل هذه التخصصات محتاجة الى دقة البحث الميداني وعلميته . انها أصبحت لا تريد مجرد موضوع القصة أو أحداثها ، وانما يهمها أن يمكنها الجامع من تصور القصة وهي تؤدي وظيفتها في اطارها الداخلي واطارها الخارجي على حد سواء أي في مضمونها وفي صلتها وتعاملها مع الجماعة .

وبازدياد عدد التخصصات التي تستعمل المادة الواحدة مثل مادة القصص الشعبي ، فان هذه التخصصات يثرى بعضها بعضاً ويفتح كل منها للآخر آفاقاً جديدة للبحث والتعمق ، وخاصة اذا كانت المادة هي الانسان ، أو فكر الانسان وسلوكه وتعبيره . فعلماء الانثروبولوجيا والاجتماع والتاريخ والفلاسفة خاصة قد اثروا الدراسة الادبية والفنية للقصة الشعبية . بل لقد فتحت دراساتهم مجالات امام الكتاب المبدعين ليستلهموا هذه المادة الشعبية المدروسة التي ظل المتعلمون أيام كانوا طبقة قليلة في أعلى سلم المجتمع يترفعون عن التعامل معها . فدراسات مثل دراسات **اميل دوركايم** و**ليفي برول** و**ماليونوفسكى** ، وهى دراسات فلسفية أو اجتماعية نظرية الى حد بعيد ، قد أثرت في دراسات الادب الشعبي بما توصلت اليه من نظريات بشأن الانسان البدائي ومعتقداته وثقافته ومحرركات سلوكه وحوافز آماله واحلامه في الحياة . كذلك نجد فكرة أصل القصة الشعبية وما قام حوالها من دراسات يعتمد اعتماداً واضحاً ، ويفيد بشكل جذري وواسع ، من آراء الفلاسفة . بل لقد استفاد الشعراء الملهمون من مثل هذه المناقشات والدراسات حول أصل القصة الشعبية . فشاعر مثل **جوته** الألماني يعلن موافقته على رأى **هردز** في أن القصة الخرافية تنحدر من أصل المعتقد الاسطوري ، وعلى ذلك فالقصة الاسطورية سابقة في ظهورها على القصة الخرافية . ويمثل ذلك بقصة **Urfaust** التي استلهمها **جوته** رائعته المعروفة « **فاوست** » .

ولعل الطبيب النفسي **فرويد** أشهر الذين اثروا من خارج الميدان الشعبي تأثيرات ضخمة في دراسة القصة الشعبية . وله رأى يخالف رأى الفلاسفة في القصة الخرافية وعلاقتها بالقصة

الاسطورية ، فهي عنده انما تعكس احلام يقظة ورغبات مكبوتة أكثر مما تعكس بقايا معتقدات اسطورية . ولهذا الرأي خطورته كما هو واضح في البحث عن اصول القصص الشعبية . أما العلماء الذين أخذوا القصص الشعبي مادة أصلية ليتوصلوا منها الى دراسة الانسان البدائي ، أو ليتوصلوا الى أصل المعتقدات الانسانية ، أمثال **ماكس مولر** و **يونج** و **سيدوف** وغيرهم ، فقد أوجدوا لنا نظريات متكاملة في أصل القصة الشعبية وكيفية انتشارها وأسباب التشابه بين قصص شعبية في مناطق مختلفة وبين قصص عند أجناس لا تجمعهم صلات تاريخية أو عرقية . وقبل أن نعرض لأثر هذه الدراسات بشكل عام ، لننل على المدى الواسع الذي فتحته القصة الشعبية أمام الباحثين ، لا بد لنا في هذه المرحلة من أن نشير الى أن مصطلح القصة الشعبية يضم أنماطاً كثيرة حسب موضوعاتها ووظائفها وأزمان شيوعها ومراتب تطورها . فهناك القصة الاسطورية والخرافية والاجتماعية والحكيمة أو قصة العبرة والقصة الدينية وقصص الأبطال والأنبياء والحياة الآخرة ، بكل ما يتعلق بها من جنة وجحيم ، ثم أخيراً هناك الحكاية الشعبية العادية التي قد تكون مجرد فكاهة قصيرة أو لغزاً محيراً أو وصفاً لوقائع حياة اجتماعية تدور أساساً حول موضوع الحب . وقد تصل الى أعلى مراتب الفن في تركيبها وشكلها وموضوعها ، ولكنها تعنى بالحياة الواقعية أو المشاكل الانسانية المعاصرة .

أما القصة الاسطورية ، فلتعلقها بمعتقدات الانسان البدائي ، اعتبرت أصلاً من اصول الثقافة الانسانية عامة ، وأصلاً من اصول معرفة حياة الانسان الأول وتاريخه على هذه الأرض . ولقد حظيت هي والقصة الخرافية - لقرابتهما في تاريخ التطور وفي الموضوع - بعناية متزايدة ممن لا يعملون في ميدان الفولكلور من علماء حضارة وتاريخ وجغرافيا وعلماء الانسان بعامة .

ولقد نشطت هذه الدراسات ، وخاصة في السنوات الأخيرة ، حتى اننا نجد العشرات منها في الستينات وحدها (١٥) ويفتدى هذا النشاط عادة ظهور مجموعات قصصية أو اكتشاف آثار تاريخية . وقد بدأت عمليات واسعة النطاق لجمع أساطير العالم كله وتصنيفها . فظهرت المحاولة الاولى في شكل مؤلف ضخم لمجموعة من المؤلفين في نيويورك سنة ١٩٦٥ بعنوان « أساطير الأجناس كلها » كما ظهرت من قبل أساطير الجنس الآري **لماكس مولر** وأساطير أجناس ومناطق بعينها كثيرة لكتاب مختلفين .

وعندما فتح باب علم الانثروبولوجيا العالم الانجليزي **جيمس فريزر** James Frazer بكتابه الذي يعد أبا الانثروبولوجيا « الفصن الذهبي » كان « الفصن الذهبي » اسطورة بدأ منها البحث في الأساطير والعادات والتقاليد البدائية ، وكل الذين عارضوا فريزر فيما بعد ، وأوجدوا نظريات ربما أكثر علمية لأنها ميدانية في المقام الأول ، اعتمدوا كثيراً على القصص . وظل الذين يؤلفون في علم الانثروبولوجيا من الميدانيين والتجريديين على حد سواء - يعتمدون على القصص أو

(١٥) نشر الباحث ا. مونتاجو A. Montagu وحده كتابين كبيرين « ادراك البدائي » نيويورك سنة ١٩٦٨ ، « الثقافة وتطور الانسان » نيويورك سنة ١٩٦٢ وفي المؤتمر الدولي للحكاية الشعبية الرابع في أثينا سنة ١٩٦٥ عرضت أبحاث كثيرة ودراسات للأساطير والقصص التعلق بها ونوقشت مؤلفات عديدة .

الأساطير والخرافات المروية بخاصة . بل لقد فتحو ميادين الدراسة المقارنة بين أساطير الشعوب وحكاياتها ، وكذلك فتحو ميادين دراسة تأثير هذه الحكايات على تطور الفكر الانساني وخاصة في طور نشأة الفكر العلمى والفلسفى ، والى اى حد اعتمد الفكر الفلسفى والعلمى على الأساطير في بدايته (١٦) .

ولقد حاول كثير من العلماء أن يعرّف القصة الاسطورية ، ولكنهم - وان كانوا يختلفون على معنى الاسطورة كثيراً - فهم يختلفون عندما تصبح الاسطورة قصة . ومدار خلافهم هو هذه النقطة الأساسية التى أثيرتها في صدر هذا البحث ، أى تحديد دور الفرد ودور الجماعة في القصة الاسطورية . وليس من السهل أن نفصل بين الدورين الا بتقدم أشكال القصة الشعبية حضارياً . فكلما تقدمنا زمنياً في ايجاد أنماط وأشكال جديدة ، كانت هذه الجودة - بفضل الفرد - مبرزة لدوره وخصائصه حتى في المراحل الأولى . وعندما نتعرض للقصة الخرافية ، وهى أقرب الأشكال للقصة الاسطورية ، نجد أن دور الجماعة أخذ يقل قليلاً عنه في القصة الاسطورية .

وفي الفرق بين الاسطورة الشعبية والقصة الشعبية التى تعالج موضوعها يقول العالم سائيس (١٧) : « من الصعب أن نضع حداً فاصلاً بين الاسطورة والحكاية الشعبية لمعرفة أين تنتهى هذه وأين تبدأ تلك ، فأحياناً كثيرة يتداخل الشكلان وتطفو حدود أحدهما على الآخر » .

ان الأساطير تسعى الى تفسير أمرين : بدء الخليقة والخالق ، ثم تفسير الظواهر الكونية : الشمس والقمر والأرض والسماء ، المطر والرعد ... الخ . فاذا كانت قصة شعبية تتضمن موضوع خلق الانسان الأول وتذكر كيف جلبت الملائكة للاله ، أيام كان كل شئ ماء ، طيناً من قاع المحيط ليخلق منه الانسان ، أو اذا تعرضت قصة للمطر والرعد ، للملائكة والشياطين ، أو غير ذلك من الموضوعات ، فانهاء ولا شك - تعتمد اعتماداً كلياً على معتقدات الجماعة في هذا الشأن ، ويكون دور القاص مجرد ناقل للاسطورة ، وربما مجرد مقرب لها أو مزخرف لصورتها الأولى ، لا أكثر .

أما في القصة ، أو الحكاية الخرافية ، عندما تقترب القصة من الواقع لتحاول أن تحدد دور الشياطين في تلف المحصول أو دور الحاسد في مرض الطفل الحبيب فهنا نجد للقاص دوراً أبرح ،

(١٦) مقال في مجلة فولكلور ، ربيع سنة ١٩٧٠ ص ٢٢ - ٦٦ كتبه J. C. Davies بعنوان « تأثير الأساطير على انبثاق الفكر الفلسفى والعلمى عند اليونان » .

Mythological Influences on the first Emergence of Greek Scientific and Philosophical Thought.

(١٧) مقدمة لدراسة علم اللغة ، مجلد ٢ ص ٢٧٦ .

Sayce, Introduction to the Science of Language.

وان اعتمد أيضاً على معتقدات الجماعة وحاول أن ينقلها (١٨) ولكنه لاقتربه من الواقع وبعده عن العالمية أو الشيع المطلق في المعتقد ، يجد لنفسه مجالاً للتفسير وليدخل بفنه في نسيج الوقائع وتصوير ما حدث فعلاً أمامه . وبذلك تصبح القصة عاكسة لخصائص عبقريته ورواسب التراث في وجدانه هو لا وجدان الشعب . وبينما نجد الاسطورة تعنى بالحقائق العليا وما وراء الطبيعة ، وتعلو على اهتمام الفرد ، وهى معروفة للجميع ويستطيع أي أحد أن يرويها دون أن يفقدها شيئاً هاماً من خصائصها ، نجد القصة الخرافية تصور الواقع لاصقة بالمتعارف عليه ، كان تصور القبيلة في حياتها المعرضة لعوامل تأثيرات شتى ، حيث يتغير مرات ما كانت تتفق عليه الجماعة من خصائص نتيجة لقاح اجتماعي أو ثقافي متجدد يأتيها من الاتصال ببيئات أخرى ونتيجة التقدم الحضاري الذي لا يسير فيه الجميع بنفس السرعة . ومن ثم تخرج أنواع أخرى من القصص ، لا هي اسطورية ولا هي خرافية . تخرج « الساجا » مثلاً في اسكلندا والبلاد الشمالية، قصة لها زمان ومكان محددان، بينما الاسطورة والخرافة لا زمان لهما ولا مكان . وبذلك يتدخل واقع حي ومعه تدخل عبقرية الفنان الفرد . وعلى استمرار تطورات القصة الشعبية نجد مراحل البعد عما تشترك فيه الجماعة عبر القصص البطولية والدينية والتاريخية حتى تصل الى الحكاية الشعبية الحققة ، وليس فيها من كل هذا الا بقايا قديمة قد صبغها الواقع المتجدد بألوانه ودمغها بحيويته ببصمات لا سبيل الى الفكك منها . وليس معنى هذا أن هذه الأشكال تتتابع في نسق محدد ونظام معلوم ، ولا أن الطور الجديد أو الشكل الجديد يلفى ما سبق . والأهم من ذلك أن ليس معنى هذا أن أي شكل من هذه الأشكال لا يخط لنفسه حياة جديدة كل حين مستعيناً بما في الأشكال الأخرى ليجدد لنفسه حياته . ان الأخذ والعطاء بين القصة الاسطورية - وهى الشكل الأول - والحكاية الشعبية - وهى الشكل الأخير - مستمر ، متشعب ، متعدد الأشكال ، مختلف الدرجات . ولئن كانت الاسطورة تعبر عن طور البداية في حياة الشعوب ، فان البدائية ليست مرحلة زمنية يمكن تحديدها ، وليست خاصية للحضارة ، وانما هى حال عقلية أو روحية تتمثل في صورة ما في أي زمان وفي أي مكان . ومن هذا المجال الفكرى تستمد الحكاية الخرافية تصوراتها دائماً . وهذا هو العالم يونج يأتي بعد فرويد فيؤلف - بالاشتراك مع كيريني Kerenyi كتابه « مدخل الى طبيعة الاسطورة » فلا يفرق بين الحكاية الاسطورية والحكاية الخرافية مع أن علماء الفولكلور يفرقون بينهما ، ولا يعيب دراسة يونج عدم التفرقة هذا ، ولا يؤثر في نتائجه لأنه يبحث تجريداً في المعتقد وليس في القصة المؤدية في المجتمع وظيفة بعينها في مناسبات معلومة تتبادل فيها الجماعة مع القاص التأثير أخذاً وعطاءً لتفاصيل القصة ووقائعها . فالمعتقد يمكن تجريده من القصة وبحته منفصلاً واخضاعه للعمليات

(١٨) في مجال التفرقة بين القصص الاسطوري والخرافي يمكن الرجوع الى بحث الاستاذ جوزيف تسزوفرفي Joseph Szöverffy الذي قدم في مؤتمر طوكيو ، سبتمبر سنة ١٩٦٨ ، وهو المؤتمر الثاني للعلوم الانثروبولوجية والتكنولوجية . كذلك يمكن الرجوع الى مقال وليم باسكوم William Bascom في مجلة الفولكلور الامريكية J. A. F. سنة ١٩٦٥ ص ٢ - ٢٠ ، ومقال ستيت تومسون Stith Thompson في نفس المجلة عدد ٦٨ سنة ١٩٥٥ ، ص ٤٨٨ عن الاساطير والحكايات الشعبية ، كما يمكن الرجوع الى وقائع وابحاث المؤتمر الدولي الرابع في اثينا سنة ١٩٦٥ وكان خاصاً بالحكاية الشعبية .

المعملية والذهنية . ولكن القصة ليست مجرد موضوعات ووقائع بسيطة تراكت ليخرج منها مركب جديد . ان القصة الشعبية ، مثل القصة في الأدب الرفيع ، نسيج هندسى عبقري لسه سحره وأسراره ، وله قواعده التي لم يكشف عنها بعد لأنها لم تحظ بالعناية الكافية .

من هذا نرى أن القصة الشعبية ، التي كان لها تصور واضح محدد عند الأخوين جرم ، أصبحت لدى المحدثين غير قابلة للتحديد الا في خطوط عريضة للفهرسة والتصنيف ، ولكنها - عند اخضاعها للدراسة - لا بد لها من أن تصبح كثيرة التشعبات ، مملوءة بمواطن الاختلاف حول أجزائها . وعندما اهتم العلماء بزاوية واحدة هي تحليل التشابه بين القصص الشعبية في مناطق مختلفة ولدى أجناس مختلفة ، قادهم الفكر : أول الأمر ، الى أن الأصل لا بد أن يكون واحداً . فالأخوان جرم زعموا أن الأصل هندو جرمانى ، وما يوجد من القصص هو بقايا حكايات قديمة تتحدث عن الكون والخوارق والآلهة والأبطال ، كان لها في الأصل مكان بين معتقدات القبيلة الأم التي تفرعت عنها الشعوب الهندو جرمانية . ولكن بظهور بعض كتب الهند القديمة ونشر بنفى Benfy للنشاشترا ، بدأت المناقشة بأن الأصل هندي ، حتى « الفابولا » وموطنها المسلم به لدى العلماء هو اليونان ، وحوض البحر الأبيض المتوسط ، يرى بنفى أنها انتقلت على يد العرب أو المغول أو شعوب شرق أوروبا الى اليونان . وبينما جرم يضغط على فكرة المنبع الأصلي ، ثم انتقال الفروع ، يضغط بنفى على الانتقال دون رباط تاريخى أو عقائدى أو جنسى بين الشعوب . انه انتقال يعتمد على انتقال القاص عبر الزمان والمكان ، بل عبر اللغة أحياناً كثيرة . ولقد اشار الاخوان جرم الى أن الظروف المتماثلة تنتج قصصاً متماثلاً ، وضغط من بعدهما تيلور في كتابه « الحضارة البدائية » على أن طور الحياة أو مرتبة الحضارة المتشابهة تنتج اسساً لتطورات مشابهة ، فتصور الإنسان الدينى اذا كانت مرحلة الحياة أو الحضارة واحدة هو هو في نظرته الى الحياة الخالدة بعد الموت أو الى الطبيعة وجبروتها أو الحيوان وعلاقته بالإنسان ، بل في نظرته الى الصحة والمرض والنوم والأحلام وغير ذلك . والأهم من كل ذلك أننا في أعلى مراتب الحضارة التي توصل اليها ، ما تزال التصورات البدائية تعيش بين ظهرانينا في أشكال واضحة ونجد لها ردود فعل لا تقبل شكاً في استمرار وجودها .

ويقول العالم الفرنسى جوزيف بيديه (١٩) في كتابه عن « الفابليو » في القرون الوسطى : « انه كما ينمو نبات متماثل في أنحاء العالم في أحوال جغرافية وجوية متشابهة ، فكذلك يظهر في الظروف الروحية المتماثلة نشاط متشابه للروح الانسانى » . ومن هنا يمكن أن تنشأ أشكال من الحكاية الخرافية متماثلة في وقت واحد في أنحاء كثيرة من العالم ، دون أن يكون هناك أصل يتنقل على يد قاص أو غيره . وطريقة بيديه أن يجمع كل روايات القصة المختلفة ثم يستخلص الجزء المشترك فيها كلها ويعده هو الأصل للقصة في منطقة من المناطق ، ثم يبحث التفاصيل الدالة على البيئات والأزمنة المختلفة دون أن يسلم بعمليات الانتقال .

وعلى النقيض من بيديه نجد العالم بانسر Panzer الذي كانت طريقته اختياري أوفى

(١٩) Joseph Bedier وقد رجعنا الى كتابه Fabliaux الى الطبعة الخامسة التي ظهرت في باريس سنة ١٩٢٥ .

الروايات للقصة وأزخرها بالتفاصيل . ويعتبر هذه هي الأصل . أما الروايات الأخرى فهي صور منها فقدت في عملية الانتقال أجزاء منها ، وقد تكون استعاضت عما فقدت بأشياء أقل قيمة من الأصل الطويل .

أما المدرسة « التاريخوجغرافية » وتعرف أيضاً بالمدرسة الفنلندية ، وهي تعتمد على معلومات التاريخ والجغرافيا وتفسيراتها للتشابه ، فإنها تجمع كل الروايات وتحدد مواقع انتشارها على الخريطة الجغرافية ، محاولة رسم خط سير عملية الانتشار بالاستعانة بالمعلومات الجغرافية والتاريخية عن المنطقة . وقد ظهرت بسرعة عيوب هذه المدرسة . فهي محتاجة الى جمع شامل يستوعب كل الحكايات في كل أنحاء العالم ، وكذلك قدرة على الاطلاع على كل هذه ، وهناك مئات الآلاف من الحكايات الشعبية والأدلة الحالية على سعتها غير كافية . ولقد هاجم المدرسة الفنلندية العالم السويدي سيدوف Sydow ، فهو لا يؤمن بفكرة الهجرة لأن القصة الشعبية تكسب خصائص بيئتها ، ولا يمكن أن تحافظ على كيانها عبر أزمنة وأمكنة تختلف كثيراً عن بيئتها الأصلية وزمانها القديم . وهي تنتقل على يد قصاص مهرة ، يطوعونها للبيئة الجديدة ، والا ما أوجدوا لصناعتهم سوقاً . لذلك فالقصة الشعبية يجب أن تقسم حسب الأنماط الإقليمية لأن خصائص البيئة بواسطة القاص الموهوب الذي يستوعبها ، تنعكس بوضوح على القصة وتميزها . ولا يعيب نظرية سيدوف أنه قصر بحثه على حكايات السحر ، فحكايات السحر تحمل آثار القصص الأسطورية والخرافية والبطولية والحيوان ، وكثيراً جداً من الموضوعات الأخرى المنتشرة في القصص الشعبي .

وظل الجدل طويلاً بين هؤلاء العلماء الذين نستطيع تقسيمهم الى مدارس ثلاث ، الأولى ترى الأصل الواحد وتعلل أسباب انتقاله ، والثانية ترى الأصول المتعددة تنبت في آن واحد في ظروف متشابهة وأزمان أو سلم حضارة متكرر ، والثالثة لا تفرض فكرة الأصل بادئ ذي بدء ، وإنما ترى أن الثابت هو وجود بيئة حالية حياة وقصاص موهوب وتراث في البيئة يتمثله القاص بشكل مخالف لتمثل الجماعة له . فإذا كان القاص الموهوب ينتقل فليست قوانين الجغرافيا أو التاريخ أو حتى الانثروبولوجيا هي التي تتحكم في مسار القاص الموهوب وتحدد له انتقالاته .

ومنذ أشار **مارك ازادفسكي** سنة ١٩٢٦ الى خطورة الدور الذي يقوم به القاص الفرد ، والدارسون يبرزون قصاصين وقصاصات ويحاولون تحديد دورهم ونوع عبقريتهم فيما يروون لهم من قصص . والمنطقة الألمانية والروسية والمجرية أكثر المناطق اهتماماً بالراوي الفرد الذي ما يزال يؤدي دوراً واضحاً في كثير من القرى البسيطة في هذه المناطق . وإذا كان الإخوان جرم قد أشارا الى عبقرية راوية لكثير مما جمعاشفاهاً من قصص وهي السيدة **قيهمان** فإن المنطقة فيما يظهر زاخرة بأمثالها ممن نجد صورتهم مثلاً في دراسة الباحثة المجرية الحديثة **لندا داي** التي درست أربعة منهم في الدراسة التي أشرنا اليها تفصيلاً فيما سبق .

وهكذا نجد أن القصص الشعبي قد خضع لأنواع كثيرة من الدراسات : دراسات تاريخية وفلسفية وجغرافية ونفسية وانثروبولوجية وأخيراً نراه يخضع للدراسة الأدبية التي هي

في الواقع اولى الدراسات به . فالقصص الشعبي أولاً وقبل كل شيء فن أدبي ، وان كان لأسباب كثيرة يصلح مادة لكل هذه الدراسات . وإذا كان القصص الشعبي يعيش فترة على السنة الرواة ، فان مآله الى أن يكتب وأن يعيش حياته متجددة حسب أطوار كتابته ونوعها ، فقد يعيش كتاباً متقناً مصححاً في جيب الراوى يعدل فيه ويبدل ويضيف ويحذف كيف شاء ، وقد يعيش كتاباً علمياً منقولاً بأمانة التسجيل للواقع في معامل البحث العلمى ، وقد يعيش كتاباً خضع الى الاختيار في جمعه بهدف المتعة والتسلية، وقد يعيش آخر الأمر كتاباً من الأدب الرفيع مستوحى من القصص الشعبي . وهو في كل صور كتابته يختلف حسب أطوار حياته ويعكس لا اختلافاً في الشكل فحسب وانما اختلافاً في مرحلة التطور وفي سلم الحضارة .

أما ماذا فعلت وسائل الاتصال بالجماهير الحديثة، كالإذاعة والتليفزيون بهذا القصص : أو ماذا فعل المسرح العربى به ، فان هذه الموضوعات تحتاج الى معالجة خاصة بها .

★ ★ ★

محمود حجازي *

أصول البنيوية في علم اللغويات والدراسات الاثنولوجية

أولا : مدخل تاريخي

ينعقد الرأي بين الباحثين في علم اللغة والعلوم الاجتماعية والانسانية على أن تباور البنيوية Structuralism (١) من أهم ملامح التطور المنهجي في القرن العشرين . لقد ظهر المنهج البنيوي في علم اللغة عند دي سوسير (١٩٠٦ - ١٩١١) F. de Saussure وتروبتسكوى (١٩٢٨) N. S. Trubetzkoy ، ثم انتقل بعد ذلك (١٩٤٥) على يد كلود ليفي شتروس. Claude Lévi- Strauss الى الدراسات الاثنولوجية ، فكان ذلك حلقة جديدة من حلقات النقاء العلمي

* الاستاذ الدكتور محمود فهمي حجازي . تخرج في كلية الاداب بجامعة القاهرة (١٩٥٨) وفي جامعة ميونيخ (١٩٦٥) . له دراسات في علم اللغة والمأثورات الشعبية منشورة بالالمانية والعربية وبالفرنسية في أوروبا ومصر . شغل عدداً من الوظائف بجامعة القاهرة ونورنبرج ، ويعمل الآن أستاذاً مساعداً لعلم اللغة بكلية الاداب بجامعة الكويت.

(١) حول اهم التطورات والمدارس البنيوية :

Manfred Bierwisch, Strukturalismus. Geschichte, Probleme und Methoden, Kursbuch 5, Frankfurt (1966), S. 77 — 152.

E. Coseriu,
Einführung in die Strukturelle,
Linguistik, Tübingen (1967/68).

بين مجالين ارتبطا منذ البداية ارتباطاً وثيقاً . ان تاريخ البحث العلمي في اللغة والدراسات الاثنولوجية والاجتماعية والفولكلورية (٢) وغيره يوضح في مدارس البحث المختلفة جوانب متنوعة من هذا الارتباط .

١ - تبدأ المدرسة الألمانية في علم اللغة والدراسات الفولكلورية والاثنولوجية بالاخوين يعقوب جريم (١٧٨٥ - ١٨٦٣) وفيلهلم جريم (١٧٨٦ - ١٨٥٩) J. W. Grimm ، لقد قاما بدراسات رائدة في اللهجات الجرمانية في كل مراحلها التاريخية (١٨١٩) ، وكانا اول من جمع الحكايات الخرافية Märchen والحواديت Sagen ، وهما اول من اهتم بالتأليف في الميثولوجيا الألمانية (١٨٣٥) (٣) . وفي النصف الثاني من القرن التاسع عشر التقى البحث اللغوي بالبحث الفولكلوري والميثولوجي في المنهج والمسار والهدف . ساد المنهج المقارن في علم اللغة - بعد ان وضع اصوله فرانتس بوب F. Bopp (١٧٩١ - ١٨٦٧) (٤) وما أن لاحظ الباحثون تلك النتائج التي حققها علم اللغة من مقارنة اللغات الاوربية باللغة السنسكريتية وباقي لغات الاسرة الهندية الاوربية حتى بدأ تيودور بنفي Th. Benfey (١٨٠٩ - ١٨٨١) (٥) يدرس الادب

G. C. Lepschy,
Die Strukturele Sprachwissenschaft,
München (1969).

G. Schiwy,
Der französische Strukturalismus,
München (1969)
Karl-Dieter Büntin,
Einführung in die linguistik,
Frankfurt (1971)

Ing. Weber-Kellermann, (٢)
Deutsche Volkskunde zwischen
Germanistik und Sozialwissenschaft,
Stuttgart (1969), s. 36-46.

Ing. Weber-Kellermann, Deutsche, (٢)
Volkskunde, 18-24.

P. Kluckhohn, Das Gedankengut der deutschen Romantik 1- P. 112-116.

A. Bach, Deutsche Volkskunde, P. 49.

F. Bopp, Ueber das Conjugationssystem der Sanskritsprache in (٤)
Vergleichung mit Jenem der Griechischen, Lateinischen, Persischen und germanischen

Sprache, Frankfurt (1816).

Theod. Benfey,

Geschichte der Sprachwissenschaft und orientalischen Philologie in (٥)
Deutschland (1869).

الشعبي بالمنهج المقارن مع الاهتمام بصفة خاصة بالأدب الشعبي السنسكريتي (١٨٥٩) (٦) . ولم تلتق هذه العلوم حول المنهج المقارن فحسب، بل اتخذت أيضاً مساراً تاريخياً عكسياً يمضي من الظواهر المتاحة محاولاً الوصول الى الشكل الاصيل الاقدم Urform . وفي هذا الاطار ظل البحث اللغوي والفولكلوري يركز الدراسة على المادة في ذاتها دون النظر في ارتباطها بالمجتمع : أي أن الانسان حامل هذه المادة لم يبحث ، بل اقتصر البحث على المادة قيد الدراسة .

وبينما كانت جمهرة الباحثين في القارة الاوربية تنهج المنهج المقارن بحثاً عن تلك الأشكال المفرقة في القدم كان ثمة اتجاه عند ف . فون هومبولدت للنظر في اللغة لا كظاهرة مادية ergon متكاملة مستقلة، بل باعتبارها نشاطاً energiea مرتبطاً بالانسان (٧) ، كما أعلن باحثان ألمانيان هما لاساروس M. lazarus (١٨٢٤ - ١٩٠٣) وشتاينتال H. Steinthal (١٨٢٣ - ١٨٩٩) برنامجاً جديداً (٨) لدراسة علم نفس الشعوب « Völkerpsychologie » (٩) ، يهدف البرنامج الى بحث العناصر والقوانين التي تفسر الحياة المعنوية عند الشعوب ، وذلك بدراسة اللغة والميثولوجيا والدين والطقوس والعادات والقانون والتراث الأدبي ، وبهذا لا تتناول هذه الدراسة « السمات الموضوعية » أو البيولوجية ، بل « السمات الذاتية » عند كل شعب من الشعوب من الجوانب النفسية والانثروبولوجية والتاريخية .

وهكذا كان الارتباط وثيقاً بين علم اللغة والدراسات الانثولوجية والفولكلورية في المدرسة الألمانية .

٢ - واتخذ الارتباط بين علم اللغة والدراسات الانثروبولوجية والاجتماعية أشكالاً مختلفة في المدارس الاجتماعية الفرنسية والانثروبولوجية البريطانية والانثروبولوجية الأمريكية (١٠) . اهتمت المدرسة الانثروبولوجية البريطانية من تيلور Taylor (١٨٧١ - ١٨٨١) التي مالينوفسكي Malinowski (١٩٢٠) ، كما اهتم اللغويون وعلى الاخص فيرث Firth (١٩٥٧)

(٦) Pantaschatantra. Fünf Bücher indischer Fabeln, Märchen und Erzählungen. 2 Bände (1859), Kleinere Schriften Zur Märchen-Forschung (1864)

H. Steinthal, (٧) وانظر كذلك :

(ed.) Die Sprachphilosophischen Werke Wilhelms von Humboldt, Berlin (1883)

M. Lazarus und H. Steinthal, in : Zeitschrift für vergleichende Sprachforschung, Bd. I (1825). (٨)

وكذلك في :

Zeitschrift für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft, Band I (1860)

(٩) استخدم بواس فيما بعد نفس المصطلح مترجماً الى الانجليزية :

Psychology of the peoples (s. Hymes 17)

Dell Hymes.

(١٠)

Language in culture and Society.

A Reader in Linguistics and Anthropology, New York — London (1964), P. 3-14.

وقد ذكر Hymes قوائم ممتازة بهذه الدراسات .

بقضية أهمية اللغة ومدى ارتباطها بالجوانب المختلفة لدراسة المجتمع الانساني وحضارته ، أما المدرسة الفرنسية الاجتماعية فقد كان لها - في رأي كثير من الباحثين - أثر على نظرية اللغة عند اللغوي السويسري دي سوسير ويتضح هذا بصفة خاصة في نظريته الاجتماعية للغة على نحو ما وصفه دوركايم بمصطلح *Fait social* ، كما كان للمدرسة الاجتماعية الفرنسية أثر في دراسات اللغوي مييه *Meillet* ، اذ جعل المستويات الاجتماعية منطلق تفسيره للتغير الدلالي (١٩٠٦) . وقد ابرز الباحث الأمريكي ديل هايمز *Dell Hymes* الفرق بين نظر المدرستين الانجليزية والفرنسية للعلاقة بين اللغة والحضارة ، تراهما الاولى « ظاهرتين مترابطتين » ، وتراهما الثانية « ظاهرتين متوازيتين » (١١) .

وقد التقى البحث اللغوي مع الدراسات الانثولوجية في المدرسة الأمريكية التي جمعتها اول الأمر في تخصص واحد منذ فرانز بواس *Franz Boas* (١٨٨٠) . فقد اهتم بواس ومدرسته بدراسة قبائل الهنود الحمر من جوانبها اللغوية والحضارية واكد تكامل هذه الجوانب . وأصبح من تقاليد المدرسة الأمريكية أن تربط بين علم اللغة والدراسات الانثولوجية ، يتضح هذا عند تلاميذ بواس ، وأهمهم اللغوي ساير *Sapir* واللغوي بلومفيلد *Bloomfield* والانثروبولوجي كروبر *Kroeber* . كما اتخذ هذا عند تلاميذهما أشكالا أخرى لعل من أهمها منهج عالم الاصوات بايك *Pike* عندما درس اللغة في علاقتها بنظرية موحدة للبنية في السلوك الاجتماعي (١٩٥٢ - ١٩٦١) (١٢) .

ولا بد من الإشارة الى جهتين أمريكيتين حاولا وصف تلك الجهود التي تربط بين علم اللغة والدراسات الانثولوجية ، لقد أطلق الباحث اولستيد *Olmsted* (١٩٥٠) مصطلح *Ethnolinguistics* أي : علم اللغة الانثولوجي (١٣) على دراسة عدة موضوعات ، منها : الافادة من نتائج علم اللغة في الدراسات الانثولوجية ، والافادة من هذه الدراسات في علم اللغة ، ومنها كذلك العلاقات المتبادلة بين علم اللغة والانثولوجيا من الجانب المنهجي ، ومنها دراسة القضايا التي يحتاج بحثها الى مادة من العلمين ، وآخر موضوع منها هو الافادة من العلمين لتكوين منهج متكامل في العلوم الاجتماعية . والمحاولة الثانية للربط بين علم اللغة والانثروبولوجيا اتخذت لنفسها عند ديل هايمز *Dell Hymes* اسماً جديداً هو *Linguistic Anthropology* أي : الانثروبولوجيا اللغوية ، وقد حدد هايمز - الذي ضم في كتابه عن « اللغة في الحضارة والمجتمع » (١٩٦٤) دراسات شتى لمختصين في علم اللغة والدراسات الانثولوجية - مجال الانثروبولوجيا اللغوية بأنه « دراسة اللغة في الاطار الانثروبولوجي » (١٤)

D Hymes, P. 4.

(١١)

K. L. Pike,

(١٢)

Language in Relation to a unified Theory of the Structure of Human Behavior
Cal. (1954).

D. L. Olmsted,

(١٣)

Ethnolinguistics so far, Okl. (1950) (Studies in linguistics, Occasional papers, No.2)

J. B. Carroll, The Study of Language, Harvard University - Press (1969), P. 112-132.

D. Hymes,

(١٤)

Language in culture and Society, New York — London (1964), P. xx Iii

٣ - وتعتبر محاولات كلود ليفي شتروس الافادة من علم اللغة في الدراسات الانثولوجية (من ١٩٤٥ الى الآن) اهم جهد في هذا الميدان . وكان أول مقال هام له (١٩٤٥) في هذا الموضوع بعنوان (١٥) L'Analyse Structurale en Linguistique et Anthropologie (= التحليل البنيوي في علم اللغة والانثروبولوجي) .

لاحظ شتروس أن اللغويين بعد عصر الرواد الاول قد ساروا في طريق مستقل بينما شق المتخصصون في علم الاجتماع طريقاً مستقلاً آخر، وكانوا يتبادلون من حين لآخر نتائج الدراسات التي يقوم بها كل فريق . ولكن هذا لم يحقق الهدف المنهجي المنشود ، فهذه النتائج اتت في اتجاهات مختلفة وفي مراحل مختلفة ، ولم تكن محاولة لأن تستفيد كل مجموعة منهما من التقدم الذي أحرزته المجموعة الثانية في مناهج البحث واسلوب العمل . فنقد شتروس لهذا التوازي يتعلق بمناهج البحث لا بالنتائج ، فاللغويون وعلماء الدراسات الاجتماعية المختلفة كانوا دائماً مهتمين بالتعرف على النتائج التي يتوصل اليها كل فريق منهما . وإذا كان علم اللغة قد سبق في منهجه التاريخي المقارن الدراسات الفولكلورية والانثولوجية في منتصف القرن التاسع عشر ، فان شتروس قد لاحظ بحق - أن اللغويين دى سوسير ومييه قد أفادا من التقدم الذي أحرزته المدرسة الاجتماعية الفرنسية .

ولكن التأثير اتخذ الاتجاه العكسي بعد ١٩٢٠ ، وهنا نجد عالم الاجتماع الفرنسي مارسيل موس M. Mauss (١٦) قد أشار منذ حوالي نصف قرن الى أن علم الاجتماع يستطيع بالضرورة أن يتقدم لو احتذى حذو اللغويين . كما ذكر برونشفيج Brunschvicg (١٩٢٧) (١٧)

(١٥) طبع هذا المقال عدة مرات ، والملاحظ أنه نشر لأول مرة في مجلة :

Word, Journal of the Linguistic circle of New York, I, Nr. 2., August (1945),
P. I. — 21.

ثم طبع بعد ذلك مع بعض التعديلات في كتاب :

Anthropologie Structurale, Paris (1958).

وترجمه الى الانجليزية ونشره Hymes في كتابه المذكور ص ٤٠ - ٥٠ ونشر كذلك في الترجمة الالمانية :
Strukturelle Anthropologie (H. Neumann) Frankfurt (1969), S. 43 - 67.

وطبعت منه مختارات مع تقديم في كتاب :

Günther Schiwy,

Der französische Strukturalismus, München (1969)

(١٦) أشار شتروس هنا الى رأى موسى المذكور في :

Rapports réels et pratiques . . .

النشور في :

Sociologie et Anthropologie, Paris (1951).

(١٧) والى رأى برونشفيج المذكور في :

L. Brunschvicg,

Le Progrès de la conscience, Paris (1927), P 562

أنه كان من الأفضل أن يستلهم علماء الاجتماع من علم اللغة المثال المنشود : « بأن يرغبوا عن فكرة اتخاذ التوزيع المكاني للأنواع المختلفة منطلقاً لتصنيفهم » . يشير شتروس الى رأى موسى وبرونشفيج ، ويذكر أمثلة أخرى تعبر عن منطلقه الأساسي في الافادة من منهج التحليل البنيوي - الذى طوره اللغويون - في الدراسات الانثولوجية والانثروبولوجية . يقول : « لا شك أن علم اللغة من العلوم الاجتماعية ، ورغم هذا فله بينها مكان متميز ، فليس علم اللغة علماً مثل باقي العلوم الاجتماعية ، ولكنه هو ذلك العلم الذى أحرز - مع الفارق البعيد - أكبر تقدم ، انه العلم الوحيد الذى يستحق - في واقع الامر - اسم العلم ، وهو في نفس الوقت ذلك العلم الذى نجح في صياغة منهج ايجابي ونجح في معرفة طبيعة الحقائق التي يخضعها للتحليل . وهذا الموقف المتميز يفرض على اللغوى بعض الالتزامات ، فكثيراً ما يرى اللغوى باحثين آخرين من فروع العلم المختلفة القريبة منه يستلهمون منه المثال ويحاولون المضى في طريقه » (١٨) .

ان محاولة كلود ليفي شتروس الافادة من المنهج البنيوي تقوم أساساً على الاسس النظرية والمنهجية التي تطورت في البحث اللغوى . وقد أشار شتروس الى الروافد التي استقى منها منهجه في التحليل ، فاللغوى السويسرى دى سوسير هو صاحب المنطق الأساسي للنظرية المعاصرة في اللغة ، واللغويان الروسى تروبتسكوى Trubetzkoy والبولندى - الأمريكى ياكوبسون R. Jakobson هما رائدا البحث الفونولوجي الذى انطلق من نظرية دى سوسير في اللغة . كما أفاد شتروس من الآراء النظرية للباحث الأمريكى بواس حول طبيعة اللغة (١٩) . وفي الصفحات التالية محاولة لابرار السمات الأساسية لهذه الروافد .

ثانياً : دى سوسير واصول علم اللغة البنيوي

١ - يكاد يتفق الباحثون في علم اللغة على أن اللغوى السويسرى فردينان دى سوسير

(١٨) بدأ شتروس مقاله المذكور بهذه الفقرة ، وقد تأكدت لديه هذه الفكرة ازاء التطورات الاخيرة في علم اللغة والسيبرنطيقا ، انظر في هذا دراساته التالية :

Language and the Analysis of Social Laws, American Anthropologist, Vol. 53 (1951), Nr. 2., P. 155-163.

Linguistics and Anthropology, Supplement to international Journal of American Linguistics, Vol. 19 (1953), Nr. 2.

وقد طبعت الدراسات في كتابه : الانثروبولوجيا البنيوية ، انظر الملاحظة (١٥) .

(١٩) انظر في هذا ايضا اشارة شتروس الى الدراسات الاخرى التي أكدت لديه فكرة التحليل البنيوي ، وهي مؤلفات ماركس وفرويد والدراسات الجيولوجية ، وذلك في كتابه :

Tristes Tropiques, Paris (1955), P. 44.

G. Schiwy,

Der französische Strukturalismus, S. 34.

(١٨٥٧ - ١٩١٣) (٢٠) قد وضع الاسس النظرية التي مهدت لتحول البحث اللغوي من المنهج التاريخي المقارن الى البنيوية . ان علم اللغة بدأ في القرن التاسع عشر (٢١) مرتبطاً بالدراسة التاريخية التي سادت كل فروع الدراسات الاجتماعية والانسانية . وقد اهتم الباحثون بدراسة التاريخ اللغوي معتمدين في هذا على النصوص المدونة ، ودفعتهم الحركة الرومانتيكية الى التركيز على النصوص المفرقة في القدم ، وحاولوا بدراسة الخصائص اللغوية لتلك النصوص القديمة المدونة باللغات المختلفة الوصول الى الاقدم الذي خرجت عنه كل هذه اللغات . لقد اثبت البحث المقارن أن هناك اسرة لغوية واحدة تضم أكثر اللغات التي عرفتها المنطقة الممتدة من الهند الى اوربا ، وحاول علماء المقارنات اللغوية « للاسرة الهندية - الاوربية » بحث العناصر المختلفة لكل لغة من هذه اللغات - ولا سيما في اقدم نصوصها وذلك لاعادة تكوين اللغة الهندية الاوربية الام Urindogermanisch التي خرجت عنها كل هذه اللغات . لقد كان علم اللغة المقارن في هذه الفترة هو النشاط العلمي الوحيد الذي عرفه اللغويون ، بحثوا اللغات بحثاً عن لغة أقدم ، ولم يربط أحد منهم بين اللغة ومستخدميها ، بل كانت مادة اللغة هي الهدف ، والتغير هو موضوع البحث ، ومع تطور البحث اللغوي المقارن زات المادة اللغوية المتاحة بأن اضيفت اليها اللهجات المختلفة لتلك اللغات (٢٢) ، وبذا دخلت اللغة في صورتها المنطوقة بجانب النصوص المدونة .

٢ - كانت العلوم الطبيعية والبيولوجية قد حققت تقدماً كبيراً جعل اللغويين يحاولون الاستفادة من مناهجها في البحث لتحقيق التقدم المنشود . فاذا كان علماء النبات قد قسموا النباتات المختلفة الى فصائل فقد نجح علماء اللغة في القرن التاسع عشر في تصنيف اللغات الى اسرات ولكن هذا التصنيف اتخذ طابع التصنيف التاريخي (٢٣) . وعرف القرن التاسع عشر كذلك عدداً كبيراً من

-
- (٢٠) فردينان دي سوسير
Ferdinand de Saussure
درس علم اللغات الهندية الاوربية المقارن وغير ذلك من العلوم بجامعة ليزنجز (المانيا) التي كانت اهم مركز لعلم اللغة المقارن في النصف الثاني من القرن التاسع عشر . أول مؤلفاته :
Mémoire sur Le Système primitif des voyelles dans Les Langues indoeuropéenne (1878).
اشتهر أول الامر في جامعة باريس ، ثم عين سنة (١٩٠٦) استاذاً بجامعة جنيف . اما نقده للمنهج المقارن ونظريته في اللغة ومنهج البحث اللغوي فقد كانت موضوعات محاضراته هناك في الاعوام الجامعية (١٩٠٦ - ١٩٠٧) (١٩٠٨ - ١٩٠٩) ، (١٩١٠ - ١٩١١) وعن هذه المحاضرات نشر عدد من طلابه بعد وفاته (١٩١٣) كتابه :
Cours de Linguistique Générale (1915).
(٢١) حول علم اللغة المقارن انظر الفصل السابع والمصادر المذكورة في كتاب :
R. H. Robins,
A short History of Linguistics, London (1967) P. 104-197.
B. E. Vidos, (٢٢)
Handbuch der romanischen Sprachwissenschaft, München (1968) S. 30.
(٢٣) يتضح اللقاء بين علم اللغة والعلوم البيولوجية في شخص العالم الالماني شلايشر الذي كان استاذاً لعلم النبات وعلم اللغة ، انظر :
A. Schleicher, Die Darwinische Theorie und die Sprachwissenschaft (1863)
Compendium der vergleichenden Grammatik der indo — germanischer Sprachen,
Weimar (1861).

القوانين المفسرة للظواهر الطبيعية ، والقانون هنا قانون يفسر الظاهرة ولا يفرض عليها ، وإذا كانت حركة الكواكب أخذت تفسر بقوانين ، فقد كان على علماء اللغة محاولة البحث عن قوانين تفسر التغير اللغوي . وهكذا قامت مدرسة النحاة الشبان Junggrammatiker (٢٤) على أساس الاقتناع بأن التغير الصوتي يتم وفق قوانين صارمة لا تعرف الشذوذ ، وأن التغير الصوتي يتم دون تدخل إرادة الإنسان . لقد انصرف البحث إلى « مادة اللغة » (٢٥) ولهذا فقد اقتصر البحث على ما يدرك حسيًا ، أي على الظواهر الموجودة فعلاً في نصوص قديمة أو لهجية . وعلى هذا فقد كان البحث اللغوي في صورته الوضعية شبيهاً بالعلوم الطبيعية والبيولوجية في قصر الاهتمام على ما يدرك إدراكاً مادياً مباشراً ، ويتضح هذا الموقف من وصف علماء اللغة لأنفسهم بأنهم يبحثون اللغة كظاهرة طبيعية . ولذا كان الهدف الأسمى من دراسة الظواهر اللغوية الخروج بقوانين مفسرة ، ولم يكن التفسير آنذاك تاريخياً .

٣ - ولكن التفسير التاريخي في ضوء القوانين الصوتية التي اكتشفها الباحثون لم يكن ينظر إلى اللغة الواحدة في بيئتها وزمانها كنظام متكامل بل بحثت الجزئيات . لقد انتظمت كل جزئية مع مثيلاتها في الأسرة اللغوية ولكنها لم تبحث مع باقي أصوات نفس اللغة . وبمعنى آخر لقد بحث كل صوت مفرد كما لو كان أسرة لها جذورها ولها فروعها ، فبحث تطور الصوت الواحد في اللغات واللهجات المختلفة في الأسرة اللغوية الواحدة ، كما بحث تطور كل صيغة من الصيغ في الأسرة اللغوية كلها وبحثت المفردات بحثاً اشتقاقياً يوضح أصول الكلمة وتاريخها في لغات الأسرة اللغوية . وهكذا بحثت كل جزئية بحثاً تاريخياً واجتهد الباحثون في وضع القوانين المفسرة ولكن هذه الجزئيات لم ينظر إليها باعتبارها عناصر مكونة متكاملة في اللغة الواحدة بل باعتبارها جزئيات مفردة لكل منها تاريخ . (٢٦) ومن هنا فقد دى سوسير هذا المنهج بأنه جزئي لا يضع في اعتباره أن اللغة نظام متكامل . ونقد دى سوسير كذلك المنهج التاريخي المقارن بأنه كان يبحث اللغة على أساس عبارات الأفراد المدركة إدراكاً مباشراً أو المنسوبة إليهم ، وهو بهذا ليس بحثاً للغة ككل . فاللغة ليست المجموع الحسابي لكل الجمل التي نطقت بها مجموعة من البشر ، بل اللغة شيء آخر يربطهم جميعاً . ولهذا كله طرح دى سوسير للبحث في الصفحات الأولى من

(٢٤) أطلقت هذه التسمية أول الأمر تكملاً على مجموعة من اللغويين الشبان في ليبزج ، وما لبث أن استخدمها هؤلاء الشبان ، وأشهرهم :

H. Osthoff, K. Brugmann.

انظر :

E. Coseriu,

Einführung in die strukturelle linguistik, S. 47.

(٢٥) يطلق كوزيرو على هذا الاتجاه الذي يهتم بالمادة في ذاتها ، انظر المرجع المذكور ص ٤ .

Substantialismus

(٢٦) انظر في هذا :

P v. Polenz,

Sprachpurismus und Nationalsozialismus

In : Germanistik — eine deutsche Wissenschaft, Frankfurt (1967), S. 150.

ويخرج بولنتس من نقد لاتجاه «تنقية اللغة» القائل بإبعاد كل كلمة دخيلة بأن هذا المنطلق خطر وخطأ من الناحية البنائية، فالبنية الاجتماعية لا تتحدد وفق انساب أفرادها، ومن ثم يرى بولنتس أنه من الخطأ أن تبحث البنية المعجمية للغة حية بحثاً جزئياً يتناول أصل كل كلمة ، ولذا فقضية « تنقية اللغة » تقوم في رأي بولنتس على خطأ منهجي هو الخلط بين البحث التاريخي في اللغة والبحث الوصفي .

كتابه قضية بنية اللغة - وهي قضية لم يعرها الباحثون قبله أى اهتمام يذكر - كما يتضح اسهام دى سوسير في نظرية اللغة ومناهج البحث من تمييزه بين : « اللغة » كنظام اجتماعي و « الكلام » كممارسة فردية والقدرة اللغوية عند البشر عموماً ، وبين : « المنهج الوصفي » في دراسة بنية اللغة « والمنهج التاريخي » في دراسة تطورها ويتضح جهد دى سوسير كذلك في تحديده لطبيعة الرمز اللغوي (٢٧) .

٤ - المنطلق النظري الأساسي في بحث اللغة عند دى سوسير هو التمييز بين أشياء ثلاثة اختلطت عند الباحثين قبله . لقد فرق بين ما أسماه (١) Langue ، (٢) Parole ، (٣) Faculté de Langue ، ويمكن ترجمة هذه المصطلحات في اطار نظريته لتصبح : (١) اللغة ، (٢) الكلام (٣) القدرة اللغوية عند الانسان (٢٨) . ان استخدام الفرد أو الأفراد للغة هو تلك العبارات التي لها واقع مادي مباشر ويمكن أن تدرك ادراكاً حسيّاً ، وهي تكون ما اطبق عليه دى سوسير مصطلح الكلام . كان النحاة الشبان يرون في هذه العبارات الموضوع المباشر للبحث اللغوي فخالفهم دى سوسير في اعتبار أن هذا ليس هو اللغة كنظام ، بل تعتبر هذه العبارات طرقاً مختلفة للاستفادة من النظام اللغوي . وموضوع البحث اللغوي في نظرية دى سوسير ليس الاستخدام الفردي للغة بل هو النظام اللغوي . وليس لهذا النظام اللغوي وجود حسي مباشر ، ولكن له وجوداً حقيقياً في عقل أبناء البيئة اللغوية الواحدة . ان اللغة بهذا هي مجموع الوسائل والامكانيات التي تحدد بنية العبارات الفردية المختلفة . وهنا تكون المقارنة بين اللغة والكلام على نحو ما تكون المقارنة بين النوتة الموسيقية لاحدى السيمفونيات والامكانيات المختلفة لعزف هذه السيمفونية ، النوتة واحدة وامكانيات تقديمها تختلف باختلاف آحاد العازفين . فعندما تعزف السيمفونية مرة من المرات ، يكون لهذا العزف وجود مادي مباشر ،

(٢٧) يعتبر دى سوسير أصيلاً في هذه الآراء وفق رأى جمهرة اللغويين ، ولكن بعض الباحثين أشاروا الى جوانب اتفاق بينه وبين اللغوي فون دير جابلنتس :

Von der Gablenez,

Die Sprachwissenschaft, ihre Aufgaben, Methoden und bisherigen Ergebnisse, Leipzig (1891).

انظر في هذا :

K. H. Rensch, Ferdinand de Saussure und Georg von der Gablenez :
Übereinstimmungen und Gemeinsamkeiten in : Phonetica 15 (1955) 32 - 41.

F. de Saussure,

(٢٨)

Cours de Linguistique Générale

وعلى الاخص المدخل (الفصول الثالث والرابع والخامس) والقسم الاول .

اهم الدراسات حول هذه الجوانب النظرية :

Wells, De Saussure's System of Linguistics in : Word 3 (1947), 1-31.

Strukturalismus M. Bierwisch 81-82 (1965),

G. C. Lepschy,

Die strukturelle Sprachwissenschaft,

München (1966), S. 7-40.

وعندما تعزف مرة أخرى يكون لذلك العزف وجود مادي آخر ، لا يمكن أن يتفق الأول مع الثاني اتفاقاً كاملاً ولكن بينهما قدراً كبيراً من الاتفاق يجعلنا نتعرف منه على السيمفونية المقدمة . لا يتحدث فردان من بيئة لغوية واحدة بنفس الطريقة بل ويختلف استخدام اللغة عند الفرد الواحد باختلاف المواقف ، والمقصود هنا بالاستخدام كل ما يدرك ادراكاً مادياً بالوسائل السمعية ، والمقصود بالاختلاف كل درجاته مهما قلت ، وهذا شأن الاختلاف بين عزف سيمفونية واحدة مرتين . يختلف بعض الباحثين (٢٩) مع دى سوسير في جعله الكلام هو السمة الفردية للاستخدام اللغوي ولكنهم يتفقون على اعتبار اللغة هي القدرة الكامنة عند ابن اللغة والتي تجعله يتحدث اللغة ، ويسمعا فيفهما على ذلك النحو المتعارف عليه في اللغة ، والجديد هنا عند دى سوسير أنه جعل موضوع البحث في علم اللغة النظام اللغوي لا الاستخدام الفردي وأن اللغة موجودة لا كشيء مادي بل كنظام حقيقي كامن في عقل أبناء اللغة .

٥ - ويدين علم اللغة لدى سوسير كذلك بتمييزه بين النظرة الوصفية والنظرة التاريخية . اطلق على علم اللغة الوصفي « Linguistique synchronique » وعلى علم اللغة التاريخي « Linguistique diachronique » ، يهتم أولهما ببحث النظام اللغوي في فترة بعينها ، ويتناول الثاني النظام اللغوي عبر التاريخ ، ومن ثم فالاول دراسة عرضية والثاني دراسة طولية . الجديد هنا أيضاً أن دى سوسير قد أبرز امكانية دراسة اللغة الواحدة ببيان عناصرها المكونة . وكان الباحثون من قبل لا يربطون الجزئية قيد البحث ببقاى الجزئيات الماثلة في لغات نفس المجموعة . وإذا كان النحاة الشبان قد قصروا جهدهم على البحث المقارن بهدف تاريخي فان دى سوسير أوضح امكانية بحث البنية اللغوية بحثاً وصفاً بجانب امكانية بحث البنية اللغوية عبر التاريخ . وتأکید دى سوسير على المنهج الوصفي نابع من نظريته للغة ، وأصبحت هذه النظرية بعد ذلك منطلق البحث البنيوي في اللغة . لقد أصبح الهدف من التحليل اللغوي تحديد العناصر الأساسية المكونة التي يمكن اكتشافها عن طريق تقابل الصيغ وإيضاح العلاقات المتبادلة بينها ، أى بإيضاح كل الامكانيات التي تجعل من اللغة نظاماً للتعامل بين البشر .

٦ - أوضح دى سوسير أن الرموز اللغوية ليس لها وجود مادي مباشر فما يمكن ادراكه بوسائل التسجيل الآلية المختلفة ليس هو اللغة كنظام ، بل هي نماذج من الاستخدام اللغوي « الكلام » . أن أشعة رونتجن يمكن أن تفيد في تصوير حركات الجهاز الصوتي أثناء النطق ، ويمكن دراسة الصوت وهو يمضي في الهواء عن طريق Spectrogramm . وكل عملية من هذه العمليات لها خصوصيتها الفيزيائية ، ولكن الرمز اللغوي ذو طبيعة نفسية ، أى أنه مستقر في عقل أبناء البيئة اللغوية . ووجوده لا يرجع الى كونه مدركاً بالوسائل المذكورة ، بل الى أن أبناء البيئة اللغوية قد اعترفوا به اعترافاً يجعلهم يستجيبون للرمز الواحد نفس الاستجابة ، وشأن اللغة هنا شأن كل الأنظمة الرمزية مثل الطقوس والمراسم والنداءات العسكرية . ولكن اللغة أهم ههذه الأنظمة لتعقدها وتنوع امكانياتها . وتشترك كل الأنظمة الرمزية في أن للرمز « Signe » جانبين ، أولهما : الرمز الدال « Signifiant » وهو التعبير أو اللفظ أو الشكل الذي يتخذه الرمز ،

والثاني ما يطلق عليه « Signifié » أي المدلول عليه أو المشار اليه أو المعنى أو المضمون . وتختلف اللغة عن باقي الأنظمة الرمزية في كون جانبيها ذاتي طبيعة نفسية ، فليس للرمز المدال وجود مادي مباشر ، بل هو تصور مرتبط بأصوات منطوقة أو مكتوبة ترتبط بإحساءات محددة ، والأمران نفسيان ، فليست عملية النطق ولا الأشياء المعنية أجزاء مكونة للنظام اللغوي . وعلى هذا فالنظام اللغوي مستقر عند أفراد البيئة اللغوية في اللاوعي ، ومهمة البحث اللغوي إن يستخرج تلك العناصر والعلاقات المكونة للنظام اللغوي . وقد التقى دى سوسير في محاضراته (١٩٠٦ - ١٩١١) والباحث الأمريكي بواس Boas (١٩١١) هنا حول القول بالطابع غير الواعي للظواهر اللغوية .

ثالثا : بواس والطابع غير الواعي للظاهرة اللغوية

١ - التقى علم اللغة والدراسات الانثروبولوجية في الولايات المتحدة الأمريكية في شخص العالم الرائد فرانتس Franz Boas . كما سبق أن التقينا في القارة الأوروبية عند الاخوين جريم Grimin . لقد اهتم عدد من الباحثين الأمريكيين - وأشهرهم فرانتس بواس بدراسة الهنود الحمر - وإيضاح علاقات القرابة بين هذه اللغات (٣٠) ، ولم يكن هناك من معيار أفضل من المعيار اللغوي لتصنيف قبائل الهنود الى مجموعات اثنية . وأتاحت هذه الدراسات إعادة النظر فيما تعارف عليه المتخصصون في علم اللغة المقارن ، وبدأ التفكير في طبيعة اللغة وفي اختلاف أبنية اللغات وفي مناهج تحليل الأبنية اللغوية المختلفة . لقد تتلمذ على بواس عدد كبير ممن تقلدوا بعد ذلك وظائف اللغويين والانثولوجيين في الجامعات الأمريكية ، أشهرهم من اللغويين بلومفيلد . ومن الانثولوجيين كروبر ، وجمع بعضهم بين دراسة اللغة والانثروبولوجيا مثل ساير (٣١) . وقد التقى هؤلاء جميعاً حول أهمية البحث الميداني ، وتابعوا استاذهم بواس في الاهتمام بالجانب اللغوي للدراسة الانثولوجية . فدراسة مجتمع من المجتمعات تشترط في رأى بواس معرفة لغة ذلك المجتمع ، وذلك كي يستطيع الباحث التحدث مع أبناء المنطقة ، والاستماع اليهم في حياتهم اليومية ، ودراسة تراثهم الأدبي ، ومعرفة أسلوبهم في التعبير المجازي ، وتحليل الصور والأخيلة السائدة في استخدامهم اللغوي ، وفهم ما يرتبط بأسماء الأماكن والقبائل والأشخاص من إحياءات لغوية . ولكن اهتمام بواس لم يقتصر على ذلك الجانب العملي التطبيقي بل ترجع أهميته في تأصيل البنيوية الى تطويره لفكرة الطابع غير الواعي للظاهرة اللغوية .

٢ - ان الفرق الاساسي بين الظواهر اللغوية والظواهر الانثولوجية الاخرى يكمن في رأى بواس في كون بنية اللغة ظاهرة غير واعية بالنسبة للمتحدثين بها ، يقول : « ان قوانين اللغة تظل بعيدة كل

Franz Boas, (ed.)
Handbook of American
Indian Languages, Washington (1911).

(٣١) حول جهود هؤلاء العلماء انظر الدراسات التي ذكرها لهم هايمز

D. Hymes,
Language in culture and Society (1964), P. 23-25.

البعيد عن أن يعرفها المتحدثون بها ، فالظواهر اللغوية لا ترقى أبداً الى وعى الانسان البدائي بينما تخضع كل الظواهر الاثنولوجية الاخرى لقدر ما من الفكر الواعي » (٢٢) . وهنا نجد مقارنة بين استخدام اللغة في البيئة اللغوية وبين ممارسة الحياة الاجتماعية في نفس البيئة . تتفق كل هذه الممارسات في كونها ذات اصول غير واعية ، ولكن كثيراً من الظواهر الاثنولوجية تتخذ بعد ذلك شكلاً واعياً ، وبذا تظهر لها تعليقات ثانوية عند ممارستها ، كما تنجم محاولات من جانبهم لاعادة تفسيرها . ويضرب بواس أمثلة لذلك ببعض الأفكار الدينية البدائية الأساسية مثل فكرة وجود قوة كامنة في بعض الاشياء غير الحية ، وبعض التشبيهات التي تخلع على غير البشر سمات انسانية ، فهذه ذات اصول غير واعية ايضاً ولكنها تحاط كثيراً بتفسيرات ثانوية . ان استخدام اللغة عند البشر تلقائي على نحو لا يجعل هناك فرصة لأن تظهر الملامح الاساسية لبنيتها في وعى الانسان ، وقد لاحظ بواس أنه من الصعب أن يجد الباحث قبيلة من قبائل العالم لم تخضع نشاطها الديني لقدر من التفكير والتأويل ، قد تمارس الطقوس الدينية قبل التفكير فيها ولكنها من الأهمية بمكان حتى أن الانسان يسأل نفسه في وقت مبكر عن سبب ممارسته لهذه الطقوس . وهنا تظهر بعض الأفكار النظرية حولها ، وتظهر تفسيرات ثانوية تعتبر مجالا واسعا من مجالات الظواهر الاثنولوجية . ان كثيراً من الممارسات الاجتماعية توصف بأنها لائقة أو غير لائقة ، وفي كل بيئة حضارية نجد تفسيرات ثانوية لمظاهر السلوك المتبعة فيها ، ينطبق هذا على العادات الغذائية والعادات الخاصة بالملابس والممارسات الدينية وعلى بعض المفاهيم الاخلاقية . ويرى بواس أن هذه التفسيرات الثانوية هي أجد الأسباب الأساسية للخطأ وتنوع الرأي في التفسير العلمي لها .

٣ - وقد أدت مقارنة اللغة باعتبارها ظاهرة غير واعية بباقي الظواهر الاثنولوجية الى أن أصبح علم اللغة في موقف أفضل من العلوم الاثنولوجية الاخرى . فالتصنيفات القائمة في اللغة تظل دائماً غير واعية ولهذا السبب فان مراحل البحث الهادف الى التوصل الى هذه التصنيفات يمكن ان تتم دون العوامل المزعجة والمضلة الناجمة عن التفسيرات الثانوية ، وما أكثرها في الدراسات الاثنولوجية . وهنا يجد بواس من الأهمية بمكان أن تدرس وسائل التصنيف الداخلي في البنية اللغوية في اللغات المختلفة ، وهذه التصنيفات تعتبر سمة أساسية في تاريخ التطور العقلي للانسان ، فوجود أكثر المفاهيم النحوية الأساسية في كل اللغات يعتبر في رأي بواس دليلاً على وحدة العمليات العقلية الأساسية عند الانسان .

وهكذا أكد بواس الطبيعة غير الواعية للظواهر اللغوية كما بين أهمية ذلك بالنسبة للدراسات الاثنولوجية .

(٢٢) انظر مقدمة المرجع المذكور والنص المنشور به في الصفحات من ١٥ : ٢٣ وعلى الاخص الصفحات ١٩ - ٢٢

حول :

Unconscious character of Linguistic phenomena

وفي المرجع المذكور ص ٢٣ دليل بيبليوجرافي بدراسات حول جهود بواس .

رابعاً : التحليل الفونولوجي

١ - يعتبر التحليل الفونولوجي كما بدأ في « الدائرة اللغوية في براغ » Cercle Linguistique de Prag. c (٢٣) أول تعميم من منهجي لنظرية دي سوسير في النظام اللغوي . ولا شك أن أهم شخصية علمية عرفت الدائرة اللغوية في براغ هي شخصية تروبتسكوى ، نشأ الأمير تروبتسكوى ودرس في موسكو العلوم التاريخية والانتولوجية ثم انصرف عنها الى علوم اللغة ، وبعد هجرته الى فيينا عين لتدريس اللغات السلافية وآدابها الى أن توفي سنة ١٩٣٨ (٢٤) ، وصف تروبتسكوى منهجه في تحليل أصوات اللغة بأنه علم جديد ، اطلق عليه « Phonologie » وهو علم يختلف عما عرف وما يزال يعرف باسم علم الاصوات « Phonetik » فعلم الاصوات هو البحث الفيزيائي الفسيولوجي للجانب المادي من أصوات اللغة دون ربطها بوظيفتها اللغوية ، وهو بهذا أحد العلوم الطبيعية وليس من علم اللغة ، أما الدراسة الفونولوجية فتدرس الأصوات اللغوية من جانبها الوظيفي في بنية اللغة (٢٥) .

كان البحث في أصوات اللغة قبل تروبتسكوى يتناول هذه الاصوات كما تتناول أية ظاهرة صوتية ، ومن ثم كان الوصف الدقيق - للخصائص الفيزيائية للصوت أو للأصوات كما كان الوصف الدقيق للعمليات الفسيولوجية التي تحدث عند النطق بالصوت الواحد أو بالأصوات - هو اسمى ما يصبو اليه الباحثون في علم الاصوات . وأدى هذا الموقف الى ظهور صدى بين علم الاصوات بهذا المنهج الفيزيائي الفسيولوجي وبين باقي جوانب علم اللغة . وقد تغير الحال تغيراً مباشراً عندما تحولت الحقيقة المعروفة منذ زمن بعيد - وهي أن أصوات اللغة تميز كل كلمة عن الأخرى - الى منطلق منهجي ، لقد اتضح أن الأصوات اللغوية المستخدمة في بيئة لغوية بعينها ليست مجرد حشد - لا معنى له ولا نظام له - من الظواهر الصوتية ، بل انها تنتظم في نظام محدد من الرموز (٢٦) .

٢ - المصطلحات الأساسية في التحليل الفونولوجي هي مصطلحات الفونيم Phonem والسمة الفونولوجية Phonologisches Merkmal والتضاد الفونولوجي Phonologischer Gegensatz ويتضح المضمون العلمي لهذه المصطلحات من النظر في منهج التحليل الفونولوجي .

G. C. Lepschy, (٢٣)
Die Strukturele Sprachenwissenschaft (1969), s. 40 ff.

والصادر المذكورة ص ١٩٤ - ١٩٦ حول مدرسة براغ وعلى الاخص :

J. Vachek,
The linguistic School of Prague,
Bloomington — London (1966).

(٢٤) انظر القائمة الكاملة باعمال تروبتسكوى في :

TCLP 8 (1939).

(اعمال الدائرة اللغوية في براغ)

N. Trubetzkoy, (٢٥)
Anleitung zu Phonologischen Beschreibungen (1935), Cöttingen (1958).

(٢٦) المرجع المذكور ص ٦٠٥ .

ان اول مرحلة من مراحل الوصف الفونولوجي للغة من اللغات هي مرحلة حصر الفونيمات التي تستخدم في هذه اللغة . وقد ناقش تروبتسكوى مفهوم الفونيم على النحو التالي :

١ - الفونيم هو كل وحدة فونولوجية لا يمكن ان تقسم الى وحدات فونولوجية أصغر .

٢ - الوحدة الفونولوجية هي كل طرف في تضاد فونولوجي .

٣ - التضاد الفونولوجي هو كل تقابل صوتي يستخدم في لغة بعينها للتمييز بين المعاني (٢٧) :

واذا ارنا ان نوضح هذا بأمثلة عربية نذكر مثلاً أن اللام تنطق في العربية مفخمة (والله) ومرققة (بالله) وللراء والباء ولعدد من الاصوات الاخرى في العربية نطقان مختلفان الفرق بينهما من الناحية الفسيولوجية - النطقية هو وجود الاطباق أو عدم وجوده ، كما ان الفرق بينهما من الناحية النطقية - الفيزيائية هو نفس الفرق الذي يميز الطاء عن التاء في العربية وكذلك الصاد عن السين . ورغم هذا فهناك تقابل فونولوجي بين السين والصاد ، فكلمة (سائر) تخالف في المعنى كلمة « صائر » وكلمة « سبر » تخالف في المعنى كلمة « صبر » . وهنا نقول بأن السين وحدة فونولوجية والصاد وحدة فونولوجية أخرى ، وبالمثل فان التاء وحدة فونولوجية والطاء وحدة فونولوجية ثانية . وليس هناك من تقابل فونولوجي بين كلمات تنطق الراء فيها مفخمة أو مرققة ، كما انه ليس هناك من تقابل بين كلمات تنطق اللام فيها مفخمة أو مرققة . وليس هناك من تقابل في العربية بين كلمات تنطق الباء فيها مفخمة أو مرققة ولذا فلا يعتبر الترقيق أو التفخيم في هذه الاصوات سمة فونولوجية حاسمة فسواء انطقنا الراء بالترقيق أو بالتفخيم ، فانا نظل في اطار نفس الوحدة الصوتية . ولهذا فالسين وحدة صوتية غير مطبقة على عكس الصاد فهي وحدة صوتية مطبقة ، اما اللام فهي بكل صورها الصوتية المطبقة (المفخمة) او غير المطبقة (المرققة) وحدة صوتية واحدة . الفاصل هنا ليس الخصائص الفسيولوجية النطقية أو الفيزيائية للصوت الناتج ، فهذا مجال علم الاصوات كعلم طبيعي في رأى المدرسة الفونولوجية ، ولكن الفاصل هو التقابل الدلالي في اللغة الواحدة وقد اتخذ شكل التقابل الفونولوجي . فالوحدة الصوتية أو الفونيم ليس له وجود مادي مباشر اذ ان كل فونيم ينطق على أنحاء مختلفة ، تختلف وفق سياق الكلام ووفق الافراد ووفق الحالات النفسية لفرد الواحد ووفق العمر . وغنى عن البيان أن الفرد الواحد لا ينطق بالصوت الواحد بنفس الخصائص الفسيولوجية الفيزيائية مرتين ، فضلاً عن آلاف المرات وعن ملايين المتحدثين . والمقصود هنا الخصائص الفسيولوجية الفيزيائية بأدق معاني الكلمة فنطق الانسان لصوت ما وهو حزين يختلف عن نطقه له وهو فرح ، وقيناس خصائص نطق الفرد أو الأفراد للصوت الواحد أو الأصوات متاح بأجهزة القياس الصوتي التي تسجل لنا بدقة متناهية شدة الصوت ومدة الصوت على نحو يوضح اختلاف نطق الفرد الواحد للحرف الواحد باختلاف أحواله . ورغم كل هذا الاختلاف الذي تفصح عنه أجهزة القياس الصوتي يستطيع أبناء البيئة اللغوية الواحدة التفاهم بتلك الرموز الصوتية التي نعرفها باسم اللغة . ويرجع هذا الى أن للوحدات الصوتية أو الفونيمات وجوداً في عقل أبناء البيئة اللغوية الواحدة ، ليس

للوحدات الصوتية وجود مادي مباشر بل لها وجود حقيقي في عقل ابناء اللغة . وطبيعي أن تختلف الوحدات الصوتية من لغة لأخرى فالنظام الفونولوجي مختلف من بيئة لأخرى ، وقد لاحظ الباحثون أن عدد الوحدات الصوتية مختلف من لغة لأخرى ولكنه يتراوح بين عشرين وأربعين وحدة صوتية .

وإذا كان دى سوسير قد أوضح أن الرموز الصوتية لا تتحدد بمادتها الصوتية أى بخصائصها الفيزيائية بل بمركزها في النظام اللغوي فإن مدرسة براغ في التحليل الفونولوجي قد حددت مكانة الرمز الصوتي عن طريق التقابل الدلالي - الفونولوجي مع الرموز الصوتية الأخرى . وإذا كان دى سوسير وبواس قد أكدوا الطابع غير الواعي للظواهر اللغوية فإن المدرسة الفونولوجية قد حاولت تفسير التمييز بين الظواهر اللغوية المستقرة في اللاوعي عند أفراد البيئة اللغوية الواحدة .

٣ - بحث تروبتسكوى الأنظمة الصوتية لعدد كبير من اللغات من ناحية التقابل الفونولوجي واكتشف وجود عدد من الأنماط البنيوية العامة فالوحدات الصوتية تقارن في ظل هذه الدراسات لا باعتبار نطقها وخصائصها الفيزيائية بل باعتبار مكانها في النظام . وبهذا تتحدد الوحدة الصوتية الواحدة بتبعيتها إلى مجموعات تضاد محددة ، فالوحدات الصوتية تبحث في مجموعات ، تضم كل مجموعة منها الأصوات المشتركة في سمة مامن السمات النطقية . وعلى هذا تبحث الأصوات الإنسانية مثلاً (في العربية : الدال والتاء والطاء) كمجموعة وتبحث بداخلها السمات المميزة لكل وحدة صوتية منها . ويمكن كذلك أن تصنف الأصوات في مجموعات وفق أى اعتبار آخر ، ثم يبحث الصوت الواحد مقابلاً بأصوات المجموعة حتى تتحدد طبيعته بالنسبة لأقرب الأصوات إليه ، وهكذا يدخل الصوت الواحد في أكثر من مجموعة لأن لكل صوت أكثر من خاصية . فـصوت الدال في العربية وفي الألمانية مثلاً ينتمي إلى المجموعات التالية :

(١) مجموعة الأصوات الشديدة .

(٢) مجموعة الأصوات المجهورة .

(٣) مجموعة الأصوات الإنسانية .

وانتماءه إلى هذه المجموعات يحدد خصائصها ، ولذا فهو صوت شديد مجهور إنساني ، وليس هناك من صوت آخر يشترك في هذه الخصائص الثلاث .

"وقد أطلق تروبتسكوى على انتماء الصوت إلى مجموعة - مثل المجموعات المذكورة - مصطلح : السمة الفونولوجية . ومن ثم كان من مراحل التحليل الفونولوجي تحديد تلك السمات الفونولوجية الحاسمة في الأنظمة الصوتية المختلفة .

٤ - وبعد وفاة تروبتسكوى (١٩٣٨) ، طور زميله في الدائرة اللغوية في براغ رومان ياكوبسون R. Jakobson نظرية السمات الفونولوجية . فبحث عدة لغات من أنماط مختلفة ، ووجد أنه من الممكن أن توصف هذه اللغات على اختلافها بالإفادة من نفس الخصائص الفونولوجية ، وحدد ياكوبسون في بحث له مع تلميذه مورييس هاله M. Halle تلك السمات الفونولوجية الحاسمة

للتمييز بين الأصوات في اللغات المختلفة ، فاذا بها اثنتا عشرة سمة لا يخرج الوصف الفونولوجي عنها (٢٨) . ليس معنى هذا أن الباحث يحتاج إليها مجتمعة في وصفه لكل لغة من اللغات بل المقصود أنها تستوعب - في رأيه - كل الامكانيات . فوجود الاطباق أو عدم وجوده سمة فونولوجية حاسمة في العربية ولكنه ليس سمة فونولوجية حاسمة في الألمانية أو الانجليزية ، وهذا هو شأن السمات الفونولوجية الحاسمة التي حددها ياكوبسون . وقد أثبت ياكوبسون أن اللغات لا تختار من هذه الامكانيات الأساسية العامة اختياراً عشوائياً ، فثمة سمات توجد في كل لغات الارض ومنها وصف بعض الأصوات بأنها حركات والبعض الآخر بأنها صوامت ، وفي كل لغة نجد اصواتاً إنسانية واصواتاً شفهية .

وبجانب هذه السمات التي نجدها في كل اللغات هناك سمات خاصة لا تظهر الا في بعض اللغات . وقد أثبت ياكوبسون أن اكتساب الطفل للأصوات يبدأ أولاً بالتمييز بين تلك السمات الحاسمة التي توجد في كل اللغات مثل التمييز بين الحركات والصوامت وتأتي السمات الخاصة في كل لغة من اللغات في مرحلة تالية وذلك مثل التمييز بين **ة و ث** في الألمانية ، وعندما يحدث قصور في أداء النطق تصاب تلك السمات الخاصة قبل أن تصاب السمات العامة . ان العناصر الأساسية في البنية الصوتية ترتبط لذلك بحقائق عميقة خاصة بالجانب النفسي من اللغة ، كما يؤدي هذا الرأي الى تفكير جديد حول القدرة اللغوية عند الانسان .

وهكذا نجح التحليل الفونولوجي في دراسة اللغة الانسانية والتوصل الى منهج يعين على تحديد وحداتها الأساسية والسمات التي تميز الوحدة الصوتية عن الاخرى والسمات العامة التي تتوصل بها كل اللغات للتمييز بين الوحدات الصوتية .

٥ - لقد أتى التحليل الفونولوجي بمنهج جديد في البحث اعتبره الباحث الانثولوجي شتروس تحولاً حقيقياً باحداث تغير في مناهج البحث في العلوم الاجتماعية ، وان البحث الفونولوجي يقوم في هذه العلوم بالدور الذي قامت به الفيزياء النووية في العلوم الطبيعية ، ولم يعد تركيز البحث على الجزئيات المفردة كما كان الحال في علم اللغة المقارن بل تحول البحث الى النظام والى البنية . فالجزئيات المختلفة تختلف دلالتها في الابنية المختلفة ، ومن ثم فلا بد من الانطلاق من النظام ككل ، ثم يمكن بحث الجزئيات المكونة له ببيان علاقاتها المختلفة . فالنظام لا يفسر - في ضوء البنيوية - بتحديد الجزئيات المكونة فحسب بل تفسر الجزئيات بعلاقاتها داخل النظام . الاهمية هنا للعلاقات الحاسمة التي تربط بين الجزئيات وتفرق بينها ، أما الجزئيات فتظهر داخل النظام حزماً مترابطة بعلاقات . ولذا فالبحث الفونولوجي لا يبحث العناصر او الجزئيات او الوحدات الصوتية في نفسها ، بل ببيان العلاقات المحددة والمميزة لكل جزئية داخل النظام . وبهذا يعتبر التحليل الفونولوجي اتجاهاً مغايراً كل المغايرة للنظرة الوضعية التي سادت من قبل ، لانه يركز على قضية العلاقات ، ومن ثم وصفه بعض الباحثين بأنه Antipositivismus Relationalismus

ان التحليل الفونولوجي يضع الوظيفة قبل المادة ، ومعنى هذا أن طبيعة الجزء لا تتحدد عن طريق المادة المكونة بل عن طريق وظيفته في الكل . ولا يقتصر هذا على بحث اللغة بل يصدق كذلك

(٢٨) R. Jakobson and M. Hall, Fundamentals of Language, Mouton (1956) P.20-37.

على الفن ، فالألوان في الصورة تتحدد اهميتها لا بمادتها الزيتية او بمادة الجواش التي تحويها ، بل بوظيفة كل لون في البناء العام للصورة . وفي الموسيقى ليس للخصائص الفيزيائية لمادة الصوت اوجزئيات الصوت السمة الحاسمة بل ان العلاقات بين العناصر المكونة وكيفية تناسبها هي التي تجعل من العمل الموسيقي ابداعاً فنياً . ان التحليل الفونولوجي لا يرفض تحديد جوهر الشيء عن طريق طبيعته ولكنه يرى مثل هذا العمل قاصراً فينبقى ان ينظر اليه في اطار وظيفته كجزء من كل .

وثمة سمة اخرى في التحليل الفونولوجي جعلته جديداً في تحليله ، كانت النزعة التطورية التي سادت علم اللغة والدراسات اللغوية من قبل ، ترى ان ادراك الشيء وفهمه وتفسيره هو في معرفة اصله وتطوره التاريخي ، ولكن التحليل الفونولوجي يرى ان هذا ليس ايضاحاً لطبيعة الشيء ، ولا بد لفهم طبيعة الظاهرة ان تدرس داخل النظام حتى تتضح مكانتها كجزء من كل وحتى تتبين العلاقات المحددة لها وحتى تتضح وظيفتها . ولهذا لم يعد تصنيف الجزئيات بالمعيار التاريخي امراً مقبولاً ، فلو وجدت جزئية ما في لغة قديمة وقد انقسمت الى جزئيتين متميزتين في لغة تطورت عن تلك اللغة القديمة ، فهي في هذه اللغة الجديدة ظاهرتان منفصلتان باعتبار الحالة المعاصرة لا باعتبار الاصل الواحد .

وأصبحت هذه الاسس النظرية للتحليل البنيوي منطلق شتروس في بحثه لموضوع القرابة ولعدد من الموضوعات اللغوية المختلفة التي تناولها بعد ذلك .

خامساً : المنهج الفونولوجي والتحليل البنيوي عند شتروس

كتب شتروس (١٩٤٥) بحثاً عن التحليل البنيوي في علم اللغة والاثنولوجيا ، أبدى فيه اعجابه بمنهج التحليل الفونولوجي عند تروبتسكوي وياكوبسون ، وتناول فيه بالنقد المنهج السائد عند اصحاب الدراسات الاجتماعية في بحثهم لموضوع القرابة وغير ذلك من الموضوعات ، وحاول بعد ذلك ان ينقل لأول مرة في تاريخ العلم منهج التحليل البنيوي الى الدراسات الاجتماعية واتخذ موضوع القرابة مثلاً تطبيقياً لذلك المنهج .

يركز شتروس اهتمامه على قضية العلاقات القائمة بين أجزاء الظاهرة الانسانية قيد البحث ، وهو ينطلق في هذا من دراسات الفونولوجيين الهادفة الى تحديد الوحدات الصوتية ثم الى بيان السمات المحددة لها حتى تتضح ملامح النظام الفونولوجي . يشير شتروس في هذا السياق الى بحث نشره تروبتسكوي (١٩٣٣) وبين فيه الاساس النظري لمراحل التحليل الفونولوجي (٣٩) ، فالتحليل يبدأ (١) بدراسة الظواهر اللغوية الواعية (الكلام) ، ويمضي (٢) الى البنية غير الواعية (اللغة) الكامنة خلف الظواهر اللغوية الواعية . واذا كان علم الفونولوجي يرفض أخذ الكلمات أو الأشياء كوحدات قائمة برأسها فهو يعتبر ايضاح (٣) العلاقات بين هذه الأشياء

مرحلة في التحليل العلمي محاولاً الوصول بذلك الى اكتشاف (٤) النظام أى أن مراحل التحليل تمضى على النحو التالى :

(١) الظواهر الواعية (٢) الظواهر غير الواعية (٣) العلاقات (٤) النظام ، ويرى شتروس بهذا أن علم الفونولوجى هو اول العلوم الاجتماعية التى نجحت فى بيان طبيعة الظاهرة قيد البحث وفى بلورة المنهج المناسب لها .

ويحاول شتروس بعد هذا أن ينقل منهج التحليل البنىوى كما تبلور عند الفونولوجيين الى بحث الظواهر الاثنولوجية . وهو يلاحظ فى موضوع القرابة ان الاحاد او الأفراد او الأطراف الداخلين فى علاقة القرابة شأنهم شأن الوحدات الصوتية ، فهم عناصر لها وظائفها المتميزة ، ولا تكتسب هذه العناصر وظيفتها الا بتكاملها فى أنظمة . ليس الباحث هنا بصدد البحث البيولوجى لكل طرف من اطراف القرابة ، بل ان الدراسة الاجتماعية لأنظمة القرابة هى دراسة للعلاقات القائمة بين هذه الأطراف . وأنظمة القرابة شبيهة بالأنظمة الفونولوجية ، تتكون لا فى الطبيعة بل فى مستوى الفكر غير الواعى ، هى مستقرة فيه على نحو وجود النظام اللغوى ، يتصرف الانسان منطلقاً منها كما يصدر (الكلام) عن (اللغة) ، وان تكرار أشكال القرابة ، وقواعد الزواج ، وأنماط السلوك الاجتماعى الأخرى تجاه بعض أنماط القرابة - فى مناطق متباعدة متباينة وفى مجتمعات مختلفة اختلافًا بيناً - ينبىء عن كون الظواهر الملاحظة انعكاساً فى كل حالة من هذه الاحوال لقوانين عامة وكامنة عند البشر . وهذه الحال تشبه حقيقة أن الوحدات الصوتية الموجودة فى كل لغات الارض رغم اختلافها ذات عدد محدود وان السمات الفونولوجية التى تميز الوحدات الصوتية فى كل لغات الارض لا تتجاوز فى رأى ياكوبسون اثنتى عشرة سمة . واذا كانت السمات الفونولوجية الحاسمة فى كل لغة من اللغات قد اعتبرت انعكاساً فى كل حالة من هذه الاحوال لقوانين عامة وكامنة فى اللاوعى عند البشر ، فهذا كذلك شأن علاقات القرابة .

ان نقد شتروس للدراسات السابقة عليه فى موضوع القرابة هو نفس النقد الذى وجهه أصحاب التحليل الفونولوجى للبحث اللغوى كما عرف قبلهم . وهناك وجه شبه واضح بين علم اللغة فى شكله القديم أى كما عرفه العلماء فى القرن التاسع عشر وأوائل العشرين وبين بعض دراسات الباحث الاثنولوجى ريفرز Rivers (٤٠) ، لقد اشترك هؤلاء وأولئك - كما أشار شتروس - فى تفسيرهم لظواهر جزئية Atomistic مبتورة عن سياقها البنىوى وركزوا على آحاد الظواهر Individualistic وكان تفسيرهم لذلك على أساس بيان المكونات التاريخية ومقارنتها ، ولم يطرح أحد منهم - قبل ظهور المنهج الفونولوجى - قضية النظام .

وثمة صعوبة مبدئية تواجه الباحث فى محاولته نقل منهج التحليل الفونولوجى الى دراسة المجتمع ، ويرجع هذا الى ان التشابه الظاهرى بين الأنظمة الفونولوجية وأنظمة القرابة كبير حتى أنه يمكن ان يكون منطلقاً لمحاولة خاطئة تقتصر على الجانب الشكلى من المنهج . فاذا كان الباحث الفونولوجى يستطيع ان يحلل عدداً من الوحدات الصوتية ببيان علاقتها سلباً وإيجاباً (٤١) ، فان

W. H. R. Rivers,
The History of Me'anesian Society, London (1914).
Social Organisation ed. W. J. Perry, London (1924).

(٤٠)

M. Bierwisch,
Strukturalismus, S. 90.

(٤١) انظر فى هذا :

هذا يمكن أن ينقل نقلاً شكلياً إلى دراسة المجتمع. ومعنى هذا أننا يمكن أن نحلل كلمة من الكلمات ببيان خصائص كل صوت منها بأسلوب السلب والإيجاب تجاه الخصائص الحاسمة . ونوضح هذه الفكرة بتحليل الكلمة العربية « سَبَر » إلى الوحدات الصوتية المكونة لها وإيضاح بعض خصائص كل وحدة صوتية :

س	فتحة	ب	فتحة	ر	فتحة
حركة	+	-	+	-	+
صامت	-	+	-	+	-
مجهور	-	+	+	+	+
مهموس	+	-	-	-	-

ومن الممكن نظرياً أن ينقل هذا المنهج في التحليل نقلاً شكلياً مباشراً ويطبق على الأطراف الداخلة في نظام القرابة فيقال مثلاً عن الأب بأنه يوصف على النحو التالي :

فالأب من ناحية الذكورة + ، والانوثة - ، ومن ناحية كبر السن النسبي + ، وصغر السن النسبي - ، وقد اتضح بتفصيل هذا المنهج تجاه كل العلاقات أن النتيجة معقدة كل التعقيد ، فالزوج يرمز له في دراسات دافيز ووارنر (٤٢) Davis and Warner التي تمت بهذا المنهج بمجموع الرموز التالية :

$$C_{2a} \ 12d^0 \ SU^+ ag/Ego$$

وهذا التطبيق الشكلي للمنهج الفونولوجي يجافي في رأي شتروس روح المنهج العلمي أساساً فالتحليل العلمي عليه أن يفسر آلاف الجزئيات والظواهر ويخضعها لقوانين بسيطة توضحها لا العكس . ففي علم اللغة مثلاً توجد العناصر التي تخضع للتحليل الفونولوجي في الواقع النفسي والسيولوجي والفيزيائي - كما أثبت دى سوسير - ولكن البحث العلمي يبسط هذه الأشياء مفسراً إياها ، فالوحدات الصوتية دائماً أقل عدداً من ذلك العدد الكبير من الأشكال الصوتية المدركة حسيّاً . ولا يكفي التحليل الفونولوجي بتحديد الوحدات الصوتية بل يمضي بعد ذلك إلى بيان السمات الفونولوجية الحاسمة وهي دائماً أقل عدداً من الوحدات الصوتية. وإذا كانت نقطة البداية هي المادة أو الظواهر المدركة حسيّاً فإن نتيجة البحث تكون دائماً عقلية . فاتجاه البحث يمضي من المدرك حسيّاً المتنوع شكلاً إلى نظام عقلي بسيط .

ومنهج البحث الصحيح في رأي شتروس هو ذلك المنهج الذي يرى الأطراف الداخلة في علاقة القرابة ذات وجود اجتماعي وهي في نفس الوقت عناصر تبادل . وإذا كانت ثمة محاولة لنقل منهج اللغويين إلى بحث الموضوع ، فلا يجوز أن ينسى الباحث أن هذه الأطراف هي كلمات من المعجم الحي ، وهي بهذا موضوع بحث بهذه المناهج لا على نحو مشابه بل على نحو مباشر . وذلك

بيان العلاقات القائمة بين كل طرف والآخر من أطراف هذه البنية . وإذا كان الباحثون قد عرفوا قبل شتروس أن أطراف القرابة تشكل أنظمة فان طبيعة العلاقات القائمة بين كل طرفين من أطراف هذه القرابة لم تبحث بحثاً تقابلياً .

ولكن مجرد وجود هذه الاطراف ولكل منها تسميته اللغوية الخاصة لا يفسر نظام القرابة ، فثمة فرق بين نظام التسميات System of Appellations وبين نظام المواقف System of Attitudes . فالقرابة لا يعبر عنها في المجتمع بالمصطلحات فقط ، فالانفراد أو جماعات الافراد الذين يستخدمون هذه المصطلحات يشعرون بنمط سلوكي محدد تجاه كل طرف من اطراف القرابة ، قد يكون موقف الاحترام ، موقف الخوف ، موقف الود ، موقف الحق على الآخر ، موقف العداء . وإذا كان ردكليف براون (٤٢) (١٩٣٥ - ١٩٤١) قد رأى أن نظام المواقف ليس الا تعبيراً عن نظام التسميات وترجمة له الى مستوى الفعل فان الدراسات الحديثة كما يقول شتروس قد أثبتت وجود جماعات كثيرة لا تعكس مصطلحات القرابة فيها المواقف الخاصة بذلك على نحو دقيق . والمقصود بهذا المواقف المقننة اجتماعياً . ولا بد من دراستها على نحو يوضح الموقف الذي يتخذه كل طرف من اطراف علاقة القرابة من الآخر . وقد حاول شتروس أن يطبق رايه هذا ومنهجه في التحليل في مثال دار حوله كثير من النقاش واشارت اليه دراسات كثيرة عن جماعات شتى وهذا المثال هو : الخال .

سادسا : مثال تطبيقي : الخال وأبنية القرابة

اهتم علماء الدراسات الاجتماعية اهتماماً خاصاً بالعلاقة بين الخال وابن الاخت لانها ذات أهمية كبيرة في كثير من المجتمعات . اعتبر الباحثون في القرن التاسع عشر وحتى سيدنى هارتلاند (٤٤) (١٩١٧) أن أهمية الخال يمكن أن تفسر كراسب من رواسب نظام الامومة Matrilineal System وحاول ريفنرز (٤٥) (١٩٠٧) أن يرجع أهمية الخال الى نظام الزواج من بنت العم . ودلت الشواهد المختلفة على أنه من الصعب أن يربط الباحث بين مكانة الخال ونظام الامومة أو نظام الابوة (٤٦) . وإذا كان علم اللغة قد أثبت أن الانسان يفيد من عدد محدود من الامكانيات النطقية المتاحة ويختار عدداً منها لجعلها الاصوات المستخدمة في كل لغة من اللغات ، فان شتروس

Radcliffe-Brown,

(٤٣)

Kinship Terminology in California American Anthropologist Vol. 37 (1935)

(530-535).

The Study of Kinship Systems, Journal of the Royal Anthropological Institute,

London, Vol. 71 (1941), 1-18.

S. Hart Land,

(٤٤)

Matrilineal Kinship and the Question of its priority. Memoris of the American

Anthropological Association, 4 (1917) 1-87.

W. H. R. Rivers,

(٤٥)

The Marriage of Cousins in India. Journal of the Royal Asiatic Society (1907).

R. Lowie,

(٤٦)

The Matrilineal Complex. (UCP-AAE, vol. 16 (1919) No. 2) Berkeley and Los

Angeles : University of California Press.

يلاحظ أن هناك أنماطاً من المواقف تتكرر بين كل طرفين من أطراف علاقة القرابة . وهذا توجه شبه بين الجماعة الاجتماعية واللغة ، كلاهما يجد مجموعة كبيرة من الرموز الاجتماعية يستطيع - نظرياً - الاستفادة منها ولكن كلاهما يفيد من عناصر محدودة فقط من تلك الامكانيات المتاحة نظرياً ، بل وتبقى بعض هذه الامكانيات ثابتة في شتى الحضارات وأكثرها اختلافاً ، وهذه هي العلاقات الأساسية للقرابة التي يمكن التوصل إليها بطريق التضاد .

وإذا كان التحليل الفونولوجي يحدد الوحدات الصوتية بطريق ثنائيات التضاد Pairs of oppositions فإن ردكليف براون - كما أشار شتروس - قد لاحظ وجود نظامين من المواقف في موضوع مكانة الخال . فإذا كان الخال يمثل السلطة الاسرية فإنه يخاف ويطاع ، وإلى جانب هذا فهناك ارتباط بين الموقف تجاه الاب والموقف تجاه الخال ، ففي الجماعات التي تكون فيها العلاقة بين الاب والابن ودية تكون العلاقة بين الخال وابن اخته صارمة ، وعلى العكس من هذا نجد جماعات يظهر الاب فيها ممثلاً للسلطة الاسرية الصارمة ويتخذ الخال موقف الملاينة . ويربط ردكليف براون بين هذه المواقف واتجاه السلطة ، فان كان الاب يمثل السلطة التقليدية في النظام الابوي فان الخال يعتبر بصفة عامة صديقاً حنوناً لابن اخته ، وعلى العكس من هذا نجد الخال في نظام الامومة يجسد السلطة فتصبح علاقات الرقة والود مرتبطة بالاب ومن هو في خط قرابته .

وقد نقد شتروس هذا الرأي على اهميته من جانبين :

اولهما : أن هذا النظام غير موجود هكذا في كل أنظمة الابوة والامومة وهو موجود أحياناً في أنظمة لاهي بهذا ولا بذلك . والنقد الثاني ، وهو الأهم يقول بأن علاقة الخال ليست علاقة بين اثنين بل هي علاقة بين أربعة ، فهي تفترض وجود : أخ (١) ، واخت (٢) ، وزوج (٣) لهذه الاخت ، وابن لها (٤) . وأما قصر ردكليف براون في بحثه على اثنين فهو فصل تعمسفي لعنصرين من نظام متكامل ، وان مثل هذا لا يفسر الظاهرة تفسيراً عاماً .

وبحث هذه المواقف وأمثالها لا يجوز في رأي شتروس أن يقتصر على بيان مجورين هما : (١) علاقة الأب / الابن ، (٢) علاقة الخال / ابن الاخت . بل لا بد من بحث هذا باعتباره جانباً أو جانبين من نظام عام ترتبط فيه أربعة أنماط من العلاقات ارتباطاً عضوياً . وهذه العلاقات هي : (١) الأخ / الاخت ، (٢) الزوج / الزوجة ، (٣) الأب / الابن ، (٤) الخال / ابن الاخت . وقد بلور شتروس منهجه في ايضاح الموقف تجاه الخال في ضوء بحثه للعلاقات الأربع المذكورة وخرج من دراسته لهذه العلاقات ومقارنتها ببعضها البعض الآخر بقانون بنيوي ، أي يفسر العلاقات الكامنة بين عناصر النظام .

يقول هذا القانون بأن العلاقة بين الخال وابن الاخت متناسبة مع علاقة الاخ بالاخت كما تتناسب علاقة الأب بالابن مع علاقة الزوج بالزوجة

ولكى نوضح هذا القانون البنيوي يمكن أن نرمز للعلاقة بين الخال وابن الاخت بالرمز « هـ » ولللعلاقة بين الاخ والاخت بالرمز « ص »
وللعلاقة بين الاب والابن بالرمز « ع »
وللعلاقة بين الزوج والزوجة بالرمز « ل » .

وعلى هذا تكون علاقة التناسل بين « س » و « ص » موازية في نفس الوقت لعلاقة التناسل بين « ع » و « ل » ، ومعنى هذا أن العلاقتين « س » و « ص » متناسبتان مع العلاقتين « ع » و « ل » . وقد أوضح شتروس قانونه البنيوي هذا بنوعين من الأمثلة :

النوع الأول : إذا كانت العلاقة بين الخال وابن اخته (« س ») والعلاقة بين الأخ واخته (« ص ») إيجابيتين أى تسودهما روح الود والحب ورفع الكلفة وعدم الخوف ، فإن العلاقة بين الأب وابنه (« ع ») والعلاقة بين الزوج والزوجة (« ل ») تكونان سلبيتين أى تسودهما الحواجز النفسية والخوف والتحفظ .

ومعنى هذا أنه إذا كانت « س » و « ص » موجبتين تكون « ع » و « ل » سلبيتين . وعلى العكس من هذا فإذا كانت « س » و « ص » سلبيتين تكون « ع » و « ل » موجبتين ويتضح هذا من الرسمين (١) و (ب) على التوالي :

ل	ع	(١)	ص	س
-	-		+	+

ل	ع	(ب)	ص	س
+	+		-	-

وينطبق هذا الكلام على مجتمعات شتى يسود بعضها نظام الامومة ويسود بعضها الآخر نظام الابوة . فالنمط (١) ينطبق مثلاً على المجتمع الشركسي وهو مجتمع أبوى والنمط (ب) ينطبق على المجتمع التروبرياندى وهو مجتمع امومة (٤٧) . ولكن الفحص فى بحث المكانة التي يحتلها كل طرف من اطراف علاقة القرابة انما يتحدد فى رأى شتروس وفق نظام العلاقات المذكورة .

لم يشرح شتروس وحدات الرسم الايضاحي الذي جاء به مطبقاً على النمطين

(٤٧) اعتمد شتروس في وصف هذه المجتمعات وعند : B. Malinowski

The Sexual Life of Savages in Northwestern Melanesia (1929)

New York : Liveright.

M. Kovalevski,

La Famille Matriarcale au Caucase. L'Anthropologie, 4 (1803) : 259-278.

الشركسي والتروبرياندي ، وقد أمكن فهم رموزه المستخدمة في الرسم في ضوء شرحه العام للأنماط ، فكانت الرموز على النحو التالي :

١ - الزوج وهو في نفس الوقت الاب رمز اليه بالعلامة « \triangle » في أقصى اليسار .

٢ - الخال وهو في نفس الوقت الأخ بالنسبة للزوجة رمز اليه بالعلامة « \triangle » في أقصى اليمين .

٣ - الابن وهو في نفس الوقت ابن الاخت رمز اليه بالعلامة « \triangle » في الصف الثاني الى أسفل .

٤ - الاخت وهي في نفس الوقت الزوجة والام رمز اليها بالعلامة « \circ » .

أما العلامة الافقية التي تربط بين الخال والأخ من جانب والاخت والزوجة من الجانب الآخر فهي علاقة القرابة بين الاخت وأخيها ، وأما الخط الممتد الى أعلى من الابن فيرمز الى تساوى انتمائه بالدم الى أبيه وامه .

وقد رمز شتروس للمواقف التي تتسم بها العلاقات بين كل طرفين باحدى علامتين « + » او « - » والمقصود بعلامة « + » علاقة الحب والود ورفع الكلفة . أما علامة « - » فترمز لعلاقة الخوف أو العداوة أو التحفظ أو الرهبة . وفي الرسوم الايضاحية التالية توضع احدى العلامتين بين الطرفين المعنيين .

الاطراف المعنية :

زوج / اب



اخت / زوجة



خال / أخ



ابن / ابن اخت



علاقة الدم

علاقة البنوة

علاقة الأختوة

زوج



زوجة

أخت

أخ

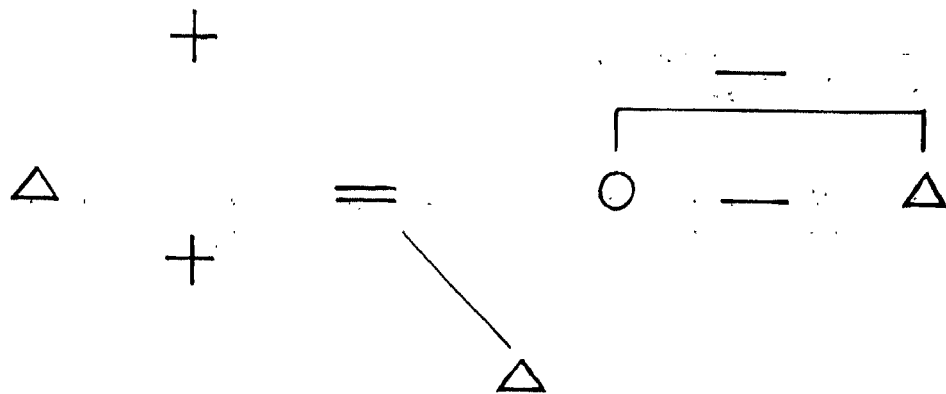
ابن



النمط الشركسي (الأبوي) للعلاقات :



النمط التروبرياندي (أموي) للعلاقات :



النوع الثاني : ذكر شتروس ثلاثة أنماط لهذا النوع في مجتمعات أحدها يعرف نظام الامومة واثنان منهما يسودهما نظام الابوة (٤٨) .

ففي مجتمع تونجا Tunga في بولينيزيا يسود نظام الابوة كما هو الحال عند الشركس ، ولكن طبيعة العلاقات موضع البحث مختلفة عن مجتمع الشركس ، ففي مجتمع تونجا تسود العلاقة الايجابية بين الخال وابن اخته « س » ، أما العلاقة بين الأخ واخته « ص » فهي سلبية أي أن هاتين العلاقتين احدهما ايجابية « س » والاخرى سلبية « ص » . ومعنى هذا أن نتوقع

D. L. Oliver,

(٤٨)

A Solomon Island Society. Kinship and leadership among the Siua of Bougainville (1955), Cambridge = Harvard University Press.

F. E. Williams,

Natives of Lake Kutubu, Papua.

Oceania (1940-1942).

E. W. Giffor,

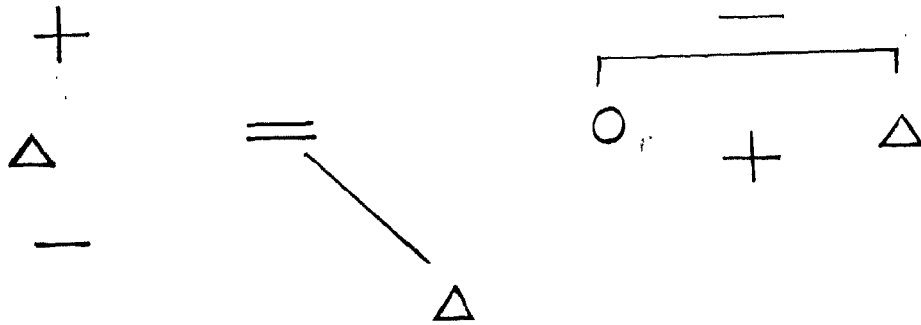
Tonga Society (1929). Bishop Museum Bulletin, No. 61, Honolulu.

وفق رأى شتروس أن نجد العلاقة بين الاب وابنه «ع» سلبية ، والعلاقة بين الزوج وزوجته «ل» ايجابية ويتلخص هذا النمط في الجدول التالي :

ل	ع
+	-

ص	س
-	+

وباستخدام الرموز التي شرحناها من قبل يتضح الرسم التالي الذي وضعه شتروس تصويراً لهذا النمط .



ومن هذا يتضح طبيعة تناسب بين العلاقات المذكورة وفق القانون الذي فسره شتروس هذه الظاهرة .

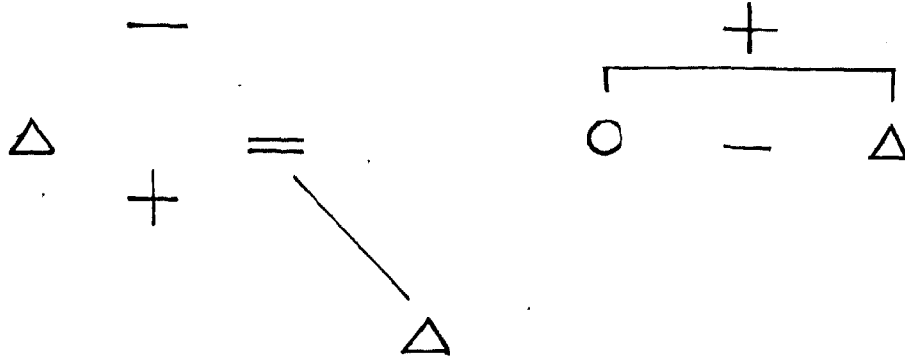
وقد أمكن تطبيق هذا القانون على مجتمعات مختلفة ، بل ومن الملاحظ أنه لا فرق في هذا بين مجتمع يسوده نظام الأبوة وآخر يسوده نظام الأمومة ويلاحظ هذا بمقارنة علاقات القرابة عند سكان منطقة بحيرة كوتوبو Kutubu وهو مجتمع أبوي بعلاقات القرابة السائدة في مجتمع آخر « Siuai of Bougainville » حيث تسود الأمومة .

ففي كلا المجتمعين تسود نفس العلاقات موضع البحث فالعلاقة بين الخال وابن اخته «س» سلبية ، أما العلاقة بين الأخ واخته «ص» فهي ايجابية ولذا فالملاحظ أن العلاقة بين الأب وابنه «ع» ايجابية ، أما العلاقة بين الزوج والزوجة «ل» فهي سلبية ويتلخص هذا النمط في الجدول التالي :

ل	ع
	+

ص	س
+	-

وقد أوضح شتروس هذا النمط بالرسم التالي :



ومن هذا يتضح التناسب بين العلاقتين «س» و «ص» من جانب ، و «ع» و «ل» ، ولا علاقة لهذا بكون النظام موضع البحث تسوده الابوة او الامومة .

ومعنى هذا ان بحث هذا الموضوع يتطلب دائماً دراسة العلاقة بين أربع ثنائيات تتناسب وتتكامل وفق القانون السابق .

والقانون المذكور قانون بنيوي وصفى يفسر العلاقات القائمة في نفس الوقت . واذا كان دى سوسير قد فرق بين المنهج الوصفي والمنهج التاريخي وجعل الدراسة الوصفية منطلق الدراسة التاريخية ، فان شتروس وضع القانون المذكور بأنماطه المختلفة لتفسير العلاقات البنيوية ثم حاول أن يحقق صحة القانون بأمثلة تاريخية وقد لاحظ أن تطوراً ما حدث في علاقات الاسرة في العصور الوسطى ، وتبدو منه الصورة التالية :

تناقصت سلطة الأخ على اخته وزادت معها سلطة خطيبها وفي نفس الوقت ضعفت علاقات الأب والابن كما زادت علاقات الخال وابن الاخت . وقد أثبتت الوثائق هذا التطور .

وهكذا درس شتروس البنية الأساسية للقراءة على أساس بحث العلاقات القائمة بين أطرافها الأربعة المذكورة ، ولاحظ وجود السمات الحاسمة التالية لتكوين نظام القرابة ، وهي السمات او العلاقات الثلاث التالية :

(١) الاشتراك في الدم .

(٢) الزواج .

(٣) الابوة والامومة .

وتمثل هذه العناصر علاقة السليل بالسليل ، وعلاقة الزوج بالزوجة ، وعلاقة الأبوين والابن .

وفي اطار هذه النظرية يفسر شتروس ما أطلق عليه الباحثون incest tabu في دراستهم لحرمت الزواج بأن المجتمع الانساني يقيم نظام القرابة على أساس التبادل . فالرجل يستطيع

الحصول على زوجة من رجل آخر يعطيه اختاؤا وابنته ، ولهذا لا يعتبر ظهور الخال في علاقة القرابة الأساسية أمراً يثير التساؤل فهو ركن أساسي من أركان القرابة . أما وجود الطفل في هذه العلاقة الأساسية فهو دليل على الطابع الديناميكي للقرابة فعندما يتخذ رجل ما زوجة له فانه يأخذها من أبيها أو أخيها ، فيحدث في نظام التبادل الاجتماعي عدم توازن مبدئي . initial disequilibrium ، فأحدهما قد أعطى ولم يأخذ والثاني أخذ ولم يعط ، ولكن التعادل يتم في الجيل التالي عندما يعطى الرجل بوصف ابناً ابنته لرجل آخر وعلى هذا يعتبر التبادل السمة الأساسية الكامنة في هذه العلاقات . وعلى هذا فدراسة علاقة الخال بابن الاخت لا يمكن أن تناقش الا ببحث كل العلاقات الأساسية التي تقوم عليها بنية القرابة .

ولا شك أن هذه البنية الأساسية التي تضم الأب والام والخال والابن (أو البنت) يمكن أن توضح نظام القرابة كله ، إذ انه يتألف بتكرار هذه البنية الأساسية أو بتوسيعها باضافة عناصر مكملتها . فالى جانب الخال يمكن اضافة زوجة الخال ، والى جانب الأب يمكن اضافة العمة ثم زوج العمة . وعندما تمضي السنون ويأتي جيل جديد تتكرر هذه البنية الأساسية عندما يصبح الابن أباً في بنية أساسية جديدة وعندما تصبح البنت أما في بنية أساسية جديدة أخرى .

وفي هذه الدراسة التي طبق فيها شتروس منهجه في التحليل البنيوي على موضوع القرابة لم يكن الهدف بحث الاسرة بيولوجياً . فالقرابة تتخذ عنده طابع الحقيقة الاجتماعية لا بسبب ما تحصل عليه من الطبيعة بل بسبب العلاقات الاجتماعية القائمة بين عناصرها ، فنظام القرابة لا يتألف من وشائج موضوعية خاصة بالمحدد أو بدرجة الاشتراك في الدم ، بل هو نظام اتفاقي ليس له وجود الا في وعي البشر ، وليس تطوراً تلقائياً للعلاقات بيولوجية . وفي هذا يرى شتروس تحولاً من نظام يتحدد بيولوجياً الى تحدد **الطبيعة** الى نظام يحده الانسان بشكل أو بآخر ، الى تحدد **الحضارة** . وهذا التحول من الطبيعة الى الحضارة هو بداية الفكر الرمزي بالمعنى القائم في العلاقات المذكورة .

وقد التزم شتروس بالاسس المنهجية والآراء النظرية التي نقلها من التحليل الفونولوجي الى دراسة علاقات القرابة وطورها في دراسات انثولوجية مختلفة كتبها في ربع قرن وتناول فيها قضايا كثيرة .

سابعا : تطبيقات بنيوية أخرى في الدراسات الانثولوجية

١ - كان للمنهج الذي أوضحه شتروس في التحليل **البنيوي** في علم اللغة والانثروبولوجيا (١٩٤٥) اثر مباشر في دراساته التالية . وأول كتاب حقق لشتروس الشهرة بهذا المنهج هو كتابه عن « **الابنية الأساسية للقرابة** » (١٩٤٩) (٤٩) . وقد طبق شتروس في هذا الكتاب المنهج البنيوي واكتشف بهذا أن البنية الأساسية لكل أنظمة القرابة هي « **التبادل** » . ان التبادل يحدث - على حد تعبير شتروس - بصورة مباشرة أو غير مباشرة ، بصورة عامة أو خاصة ، بصورة ملموسة أو رمزية ، ومهما يكن الشكل الذي يظهر به التبادل فانه دائماً هو القاعدة الأساسية والمشاركة التي نبعت منها كل ضروب نظام الزواج (٥٠) .

وإذا كان التبادل بين الأفراد في المجتمع أساس نظم الزواج على تنوعها فما أشبه هذا باللغة، أن شتروس يرى في العلاقات الاجتماعية « ضرباً من ضروب اللغة » ويعنى بهذا أن الزواج مجموعة من العمليات الهادفة إلى خلق ضرب بعينه من ضروب الاتصال communication بين الأفراد والجماعات . أن ذلك الاتصال يتم هنا برمز قوامها نساء الجماعة ، فهن يتبادلن بين بطون القبيلة والقبائل والأسر - أما في اللغة فإن التبادل يتم بالكلمات تدور بين أفراد الجماعة - وسواء أكان قوام الرموز كلمات أم نساء ، فهذا لا يغير من طبيعة ظاهرة التبادل والاتصال شيئاً (٥١) .

وإذا كان الإنسان لا ينظر إلى ابنته أو اخته نظرة الرغبة الجنسية ، فإن ذلك يفسر عند شتروس كما سبق أن أوضحنا بأن الرجل لا يتخذ لنفسه زوجة من يستطيع هو أن يزوجها لغيره ، وينبغي أن يكون هذا الحد قائماً كي يتخذ الزواج طابع التبادل وبهذا وحده يمكن للمجتمع البشري وللحضارة أن يقوم ، فإذا كانت المرأة القريبة لا ينظر إليها نظرة الارتواء الجنسي بل تعتبر رمزاً للتبادل فإنها بذلك رمز لنظام من العلاقات، هو ما يطلق عليه «المجتمع» . أن الحياة الاجتماعية تقوم على تبادل الرموز ، أنها لغة بالمعنى الواسع للكلمة وهنا يتحدث شتروس عن الرمزية فيقول « أننا في الدراسة الاجتماعية وفي الدراسة اللغوية في إطار نظام رمزي كامل » (٥٢) .

وفي كل هذا يرى شتروس أن اللاوعي الذي يخلق على الظواهر الاجتماعية الطابع المشترك والمميز لها ، هو مسئول عن الفكر الرمزي بل هو « قسم من أقسام الفكر الجماعي » (٥٣) .

وبهذا طبق شتروس منهجه في التحليل وطور نظريته إلى العلاقات الاجتماعية باعتبارها رموزاً للتبادل الاجتماعي تنتظم في اللاوعي عند البشر وبهذا تميز البشر في « الحضارة » عن باقي الكائنات في « الطبيعة » .

٢ - أن التضاد بين « الطبيعة » و « الحضارة » يفسر في التحليل البنيوي عند شتروس أيضاً قضية « الطوطمية » . لقد ذكر في كتابه عن « الطوطمية » أن الظاهرة التي أطلق عليها بعض الباحثين هذا الاسم لا وجود لها في واقع الأمر . أن هذا المصطلح نتيجة حضارتنا التي اعتادت أن تبعد نفسها عن الظواهر التي تجدها عند « الشعوب الطبيعية » ولا تستطيع تفسيرها . فحضارتنا تضع من شأن هذه الظواهر . ويقارن شتروس الموقف منها بالنظرة إلى الرسامين . من أصحاب الاتجاهات الخاصة هؤلاء غير أسوياء لأننا نتصور أنهم يخالفون موقفاً اجتماعياً وأخلاقياً . وقد أسهمت هذه الأفكار في نشأة وهم الطوطمية عند الباحثين . يفسر شتروس أن وهم الطوطمية إنما نشأ أولاً وقبل كل شيء بسبب خلط في المجال الدلالي ، وفي هذا يقول لقد فضلت جوانب بعينها على حساب غيرها كي تخلع عليها أصالة وغرابة ليستأ لها ، لقد جعلها الباحث زاخرة بالأسرار بانتزاعه لها من النظام الدلالي (٥٤) .

C. Lévi — Strauss,

(٥١)

Anthropologie Structurale, P. 69 = s. 74.

(الترجمة الألمانية)

(٥٢) المرجع المذكور ص ٦٢ (الترجمة الألمانية ص ٦٧) .

G. Schwy,

(٥٣)

Der französische Strukturalismus S. 47.

C. Lévi — Strauß,

(٥٤)

Le Totémisme, Paris (1962).

يناقش شتروس المجال الدلالي بمنهج التضاد وذلك في محاولة لفهم الظاهرة التي توصف بالطوطمية على انها علاقة افراد وجماعات من البشر (في المجتمع) بأسماء نباتات وحيوانات (في الطبيعة) ، يربط مصطلح الطوطمية من الناحية النظرية العلاقات بين مجموعتين اثنتين : مجموعة طبيعية واخرى حضارية ، تضم المجموعة الطبيعية فصائل وأفراداً وتضم المجموعة الحضارية جماعات أو اشخاصاً ، أى ان كل مجموعة منهما تظهر في شكل جماعى وفي شكل فردى . وهذه العناصر الأربعة تجعل من الممكن قيام العلاقات الأربع التالية بينها :

- (١) علاقة فصيلة (في الطبيعة) بشخص (في الحضارة) .
- (٢) علاقة فصيلة (في الطبيعة) بجماعة (في الحضارة) .
- (٣) علاقة فرد (في الطبيعة) بشخص (في الحضارة) .
- (٤) علاقة فرد (في الطبيعة) بجماعة (في الحضارة) .

وكل علاقة من هذه العلاقات تطابق ظواهر لوحظت عند جماعة أو جماعات من البشر ومن المنطقي نظرياً أن تكون هذه العلاقات الأربع على قدم المساواة ، ولكن العلاقات الأولى وحدهما تدخلان في مجال الطوطمية .

ذكر شتروس أن بحث ردكليف براون لظاهرة الطوطمية قد اقترب بها في دراسته المقارنة لها الى اخضاعها للبحث البنيوي وذلك بايضاح ثنائيات التقابل . ان الطوطمية شكل يظهر فيه اتحاد ضربين متقابلين ، وذلك بأن تستخدم مجموعة من الأسماء المأخوذة من عالم الحيوان والنبات (الطبيعة) استخداماً في غير هذا المجال أى في المجتمع الانساني (الحضارة) .

وتعتبر هذه الأسماء في رأى شتروس مصطلحات عامة ، ففي الصين ثمة تقابل لغوي بين ما يطلق عليه yang وما يطلق عليه yen ، وهو تقابل بين ما يدل على التذكير والتأنيث وعلى الليل والنهار وعلى الصيف والشتاء ، والى جوار هذين الضربين يوجد ضرب ثالث يطلق عليه Tao ويعبر عن الاتحاد أو الكل فهو يعبر مثلاً عن الزوجين معاً أو عن الليل والنهار معاً أو عن فصول السنة مجتمعة .

والطوطمية وفق هذا الاعتبار اسلوب خاص للتعبير عن ذلك الكل ، وان تصور الباحثين لها انما نجم عن نظرتهم للتضاد ولم ينظروا الى التكامل أو الكل . وبهذا لا تكون الطوطمية ظاهرة منفصلة بل هي مظهر من مظاهر الاستخدام الكلي لألفاظ هذا الضرب .

٣ - ان جهود شتروس كانت تهدف الى دراسة كيفية اداء الانسان لعملية الفكر ، واذا كان ليقي بريل في كتابه « العقلية البدائية » قد حاول أن يضع تقابلاً بين فكر البدائيين والفكر المنطقي فان شتروس في كتابه : « الفكر الهمجى La Pensée Sauvage » (١٩٦٢) قد حاول ببحثه لذلك ان يصل الى المنطق غير الواعي للعقل الانساني عموماً أي قبل أن يتغير ويصبح فكراً مصقولاً pensée domestiquée . ويطلق شتروس هذه التسمية على الفكر السائد في الحضارات الراقية . ان منطق الفكر الهمجى يشبه الطبيعة غير الواعية للغة - واذا كان اللغوي يبحث النظام اللغوي رغم كونه في اللاوعي في البيئة اللغوية فان الباحث الانثولوجي - يبحث ذلك المنطق الكامن في اللاوعي عند اصحاب الفكر الهمجى . ان القول بأن الفكر الهمجى - وهو ما سمي من قبل باسم العقلية البدائية - غير منطقي مردود عليه ، إذ ان شتروس يرى أن التفكير الهمجى وكل ضروب الفكر عند الانسيان قادر على « التجريد » وأنه يعرف أيضاً نزوعاً نحو المعرفة

من أجل المعرفة ، كما أن به جهداً في تصنيف الأشياء ومحاولة لربط جوانب الحقيقة في العقل الانساني .

ان ثمة فرقاً بين الفكر الهمجي والفكر المصقول عند شتروس ، ذلك ان الفكر الهمجي قد خلق معنى كلياً متكاملًا ليكون دون أن يجعل نزوعه الى ذلك في المستقبل بعد تطور تاريخي ، انه فكر يرى الأشياء متزامنة في وقت واحد ويخالف من هذا الجانب تمزيق الأشياء بنظره تاريخية ، والفكر الهمجي بهذا نظام متكامل .

ويتسم الفكر الهمجي عند شتروس بنزوع نحو حتمية كونية ، وهذا ما يوضح الفرق بين السحر والعلم . فالسحر يفترض مقدماً وجود حتمية كونية ووجود تكامل كوني ، بينما يفرق العلم الظواهر الى مستويات مختلفة ويجعل للارتباطات العلية مستويات مختلفة لا تختلط ،

ان شتروس يرى الدقة في الفكر السحري وفي طقوسه العملية تعبيراً عن الادراك غير الواعي لحقيقة الحتمية ، ان الحتمية هنا تدرك بالحدس فتحترم فتنفذ طقوسها تعبيراً عن اعتقاد راسخ .

٤ - ذكر شتروس (١٩٦٤) في كتابه « Le cru et le cuit » (= النيء والمطبوخ) ان هذا هو الجزء الاول من سلسلة مجلدات تظهر بعنوان « Mythologiques » . ويرجع اختيار شتروس لموضوع « النيء والمطبوخ » الى أن الطعام أهم نشاط يربط الانسان ببيئته . ومن ثم يمكن بحث علاقة الانسان بـ « الطبيعة » و « الحضارة » في ضوء هذا الموضوع . وعندما صدر المجلد الثاني من هذه السلسلة (١٩٦٦) بعنوان « Du miel aux cendres » (= من العسل الى الدخان) ذكر شتروس ان العسل رمز العودة الى الطبيعة في حين ان الدخان باعتباره اداة للاتصال مع القوى فوق الطبيعة يمثل اتجاهًا عكسيًا .

وقد افاد شتروس في كتابه عن النيء والمطبوخ من منهج التضاد الفونولوجي . فاذا كانت اللغات جميعاً تميز بين الحركات الثلاث التي تقابلها في العربية : « فتحة وضمة وكسرة » ، فان هذا الثلاث يقابله في مجال الغذاء ثلاث اساسي آخر ، عناصره هي « النيء والمطبوخ والفاسد » ، ويقوم التضاد بين هذه العناصر الأساسية وفق سمتين حاسمتين ، فالتقابل الاول هو تقابل بين ما هو (اصلي / وغير اصلي) وعلى هذا يكون النيء اصلياً على العكس من المطبوخ والفاسد فهما في شكل غير الشكل الاصلي . أما سمة التقابل الثانية فتتميز بين التغير بعامل الحضارة والتغير بعامل الطبيعة اى بين المطبوخ والفاسد . وهكذا حاول شتروس أن يفسر بفكرة التقابل وقد انعكست في الحياة والميثولوجيا - قضية التحول من الطبيعة الى الحضارة .



وبعد ، فقد كانت محاولات شتروس لنقل منهج التحليل الفونولوجي - كما عرفه علماء اللغة محاولة جديدة للربط المنهجي بين الدراسات اللغوية والاجتماعية والاثنولوجية والفولكلورية . وقد كان لهذه المحاولة اصداء بعيدة في العلوم الانسانية المختلفة ولا سيما في فرنسا والمانيا . فظهر باحثون جادون في النقد الادبي والتاريخ وعلم النفس ينظرون الى هذا المنهج نظرة اعجاب ومحاولين تطويره والافادة منه في دراساتهم . واذا كان علم اللغة قد حقق بهذا نتائج كثيرة ، فقد كانت الصفيحات السابقة محاولة لتجريب ذلك المنهج في اصوله في علم اللغة وفي مرحلة انتقالية الى الدراسات الاثنولوجية ، ولكل متخصص بعد هذا ان يحكم على مدى الدقة التي تتيحها « الميثولوجيا » في تحليل الظواهر الانسانية قيد البحث .

آفاق المعرفة

ستيث تومسون

تحليل عناصر الرواية * كمنهج فولكلورى

ترجمة وتعليق: صفوت كمال

التي حددت نشاط هؤلاء الدارسين. ففي البداية نجد ملاحظات عفوية عن متشابهات غريبة في بعض العادات والمعتقدات والحكايات والأغاني التي جمعت من أنحاء العالم المختلفة .

بعد هذه البدايات ونتيجة للتطور الطبيعي في الدراسة ، ظهرت عمليات مسح مطردة

منذ أكثر من قرن وحتى الآن ، اهتم الاثنولوجيون والفولكلوريون اهتماماً جاداً بكل مظاهر التراث الانساني . ويبين تاريخ البحث في هذين الميدانين المتصلين اتصالاً وثيقاً بعضهما ببعض (١) ، تغيرات كثيرة حدثت في اهتمامات الدارسين ، خلال هذه الحقبة كما يبين أيضاً (تاريخ الدراسة) الآراء الشائعة

* Stith Thompson, Narrative Motif-Analysis as a Folklore Method, FF Communications No. 161, Helsinki 1955.

يعتبر تومسون (١٨٨٥ -) العالم الأمريكى المعاصر ، أحد كبار علماء الفولكلور الذين عملوا على تأصيل مناهج البحث الفولكلورى . وواحداً من العلماء البارزين المتخصصين في دراسة الحكايات الشعبية . فقد صرف معظم - ان لم يكن كل - جهوده العلمية في دراسة الحكايات الشعبية ووضع التصنيفات العلمية لها . ويعتبر عمله الكبير « فهرس عناصر الادب الشعبي (Motif Index of Folk Literature) » من أهم الأعمال التي اهتمت بها علم الفولكلور - من حيث فهرسة عناصر المادة موضوع الدراسة - دون غيره من العلوم الانسانية . كما ان عمله في تصنيف « طرز الحكايات الشعبية » يعتبر من أهم الأعمال التي ساعدت على تيسير وتسهيل أساليب البحث العلمي في تحليل الحكاية الشعبية . وان كان يرجع فضل الريادة العلمية في هذا النمط خاصة من العمل النهجي للعالم الفنلندى انتى آرنى Antti Aarne (١٨٦٧ - ١٩٢٥) الذي نشر أول تصنيف لطراز الحكايات الشعبية عام ١٩١٠ . (FFC. N:o 3) .

المتغايرة الواضحة فحسب ، بل وردت في كثير من الأحوال مقسمة الى الأجزاء التي تتكون منها مع مقارنة هذه الأجزاء بمثيلاتها في أنحاء متباعدة من العالم .

كذلك بذلت محاولات سابقة لأوانها لتفسير المادة القاصرة وغير المنسقة التي أمكن حينذاك الحصول عليها . وقد تم بعض هذا العمل بمهارة فائقة ، وما زال موضع تقدير دارسين مجيدين ، غير أنه كان ثمة مبالغة في الاتجاه الى تكوين مدارس فكرية ومحاولات استخدام مبدأ بعينه لحل جميع المشاكل ، وهكذا ظهرت

جمعت العديد من هذه المماثلات (القياسية) . ولقد تأثر الدارسون الأوائل تأثراً كبيراً بهذه المتشابهات لدرجة أنهم لم ينحسروا نحو استقصاء ما اذا كانوا يتعاملون مع مـ ثلاث أم منفردات خاصة . فلدينا الآن المجموعات الكبيرة لـ **فريزر** Frazer التي أينتعت « الفصن الذهبي » (٢) ، وكذلك تفسيرات **رينهولد كولر** Reinhold Kohler التي زيدت تفصيلاً بعد ذلك في العمل الكبير لـ **بولتي و بوليتكا** Bolte and Polivka الذي صدر في خمس مجلدات والذي لم ترد فيه حكايات الأخوين **جريم** J. & W. Grimm مع تتبع نصوصها

ولقد اخترت مقال تومسون « تحليل عناصر الرواية كمنهج فولكلورى » الذى نشره قبيل اصدار الطبعة الثانية من « فهرس عناصر الادب الشعبي » نظراً لما يثيره من تساؤلات حول هذا النمط من انماط فهرسة عناصر الحكايات الشعبية ، وهي تساؤلات لا تزال موضع بحث بعض الدارسين العرب الذين يرون ضرورة الاتفاق على اسلوب موحد في جمع مواد الماثورات الشعبية وتصنيفها .

وفي هذا المقال سيلجئ القارئ بعض المشاكل التي تواجه عمليات التصنيف هذه ، والتعليقات الهامشية التي أضفتها بأمل توضيح بعض النقاط في المقال . فالمقال الاصلي لا توجد به أية تعليقات أو اشارات هامشية . كما اردت الترجمة بتعقيب أردت به اعطاء بعض المقارنة بالنسبة لتصنيف « الطراز Type » وتصنيف العنصر (Motif) .

« المترجم »

(١) « توجد صلة وطيدة بين علم الفولكلور وعلم الاثنولوجي وليس في الامكان فصلهما عن بعض بحدود مائعة ، فالفولكلورى وخاصة في أوروبا وأمريكا الجنوبية ، يهتم بين حين وآخر بالنظم الاجتماعية التقليدية ، والثقافة المادية لاي مجتمع يدرسه . والاثنولوجي سواء كان يدرس جماعة من الناس في وسط افريقيا أو في وسط أوروبا ، يجد نفسه أحياناً عاجزاً عن أداء عمله على اكمل وجه دون معرفة أغاني ، وقصص ، ورقصات ، ومعتقدات ، وممارسات سحرية من الجماعة التي يدرسها » .

و « رغم أن جهود الفولكلوريين تشارك جهود الاثنولوجيين ، في وضع الحلول المناسبة للمشاكل التي تواجه الدارسين ، غير أن جهود الفولكلوريين ظلت مجهولة ، إذ كانت هذه المشكلة ملقاة عادة على عاتق الدراسات الاثنوبولوجية . وهكذا ظل العمل القيم الواضح للفولكلوريين ، هو امكان تنظيم الارشيفات وعمليات الجمع المنسقة ، وتحليل مواد الروايات الشفاهية ووضع مناهج بحث الحكايات الشعبية » .

S. Thompson, Advances in Folklore Studies, in : "Anthropology Today. An Encyclopedic Inventory", The University of Chicago Press, Chicago 1953, p. 587, p. 595.

سبق أن نشرت ترجمة لهذا المقال بمجلة « المجلة » العدد ٩٣ السنة الثامنة ، القاهرة سبتمبر ١٩٦٤ .

(٢) صدرت ترجمة عربية للجزء الاول من الملخص الذي وضعه سير جيمس فريزر عن مؤلفه الكبير « الفصن الذهبي » . الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر ، القاهرة ١٩٧١ .

للتراث . فالفولكلورى يعرف ، عادة ، أن الدراسة المقارنة تكون قسماً من أهم أقسام عمله .

ولقد احتفل عدد كبير من الفولكلوريين منذ البداية بالمشاكل التي تبعث على الحيرة والفضول والتي تكشف عنها دراسة الرواية التقليدية . فقد لاحظوا أن ظاهرة الرواية منتشرة عالمياً ، وإنها تكاد تكون - كأي مادة ثقافية أخرى - موجودة في العالم أجمع . ذلك أن طبيعة الفكر البشرى بذاتها ، قد أنتجت بلا شك كثيراً من المماثلات الطبيعية كما حدث كذلك انتشار كبير لعدد من عناصر (٥) روايات جماعة إنسانية إلى روايات جماعة أخرى . إذ يوجد خط متصل يمتد من أبسط أشكال الثقافات الشفاهية (السابقة على التدوين) ليصل إلى أكثر أنواع الروايات الغريبة ، تحضراً ، حاملاً معه المادة ذاتها المكونة للرواية . فليس هناك انفصال يمكن إدراكه بسهولة بين حكايات جماعة ما وأخرى . فقد لوحظ منذ البداية وجود عناصر كثيرة شائعة في كل من مادة وبنية الحكاية التقليدية ، مما يسمح بعقد مقارنات ذكية وقيمة بين هذا الكم الكبير من الرواية في العالم . والواقع ، أن الانفصال الحقيقي ، إنما تم مؤخراً وفي الثقافة الغربية ، حينما بدأ المؤلفون يجتهدون لتحقيق الأصالة في أعمالهم ، ويتجنبون عن عمد أثر التراث . وقد نما هذا

المدرسة الانتشارية (٣) والمدرسة التأصيلية (٤) ، بل حتى في داخل هاتين المدرستين ظهرت مدارس فرعية ترى في المتشابهات نوعاً ما من الدلالة الاسطورية أو اللغوية . بل إن كتاب فريزر العظيم ، يوزع لغير المتخصصين بالاعتقاد في وجود صلات اصولية بين كثير من عناصر الثقافة التي تبدو الآن مجرد مماثلات .

من هذه المحاولات المبكرة لتفسير المعطيات التي كانت متوافرة حينذاك ، ظهر رد فعل طبيعي ، كما ظهر أيضاً جيل كامل أو أكثر من الاثنولوجيين الذين شغلوا أنفسهم أساساً « بتفرد » الثقافة التي كانوا يدرسونها . ولم يشاءوا أن يبدلوا اهتماماً كبيراً بدراسة « التناظر » و « التماثل » في العناصر الثقافية ، ومالوا إلى التقليل من قيمة عمل الذين اهتموا بدراسة عوامل انتشار العناصر الثقافية .

هذا الاتجاه ، اختص به - في الواقع - الاثنولوجيون أكثر من الفولكلوريين . إذ لم يكف الفولكلوريون أبداً عن دراساتهم المقارنة . فالجامع لثقافة معينة ، غالباً ما يكون متحيزاً للجماعة الإنسانية التي يجمع منها مادته . ومن المحتمل في كثير من الأحوال أن يشعر جامع هذه الثقافة بأن المادة التي حصل عليها لها قيمة متفردة ، وإنها من نواح كثيرة أهم مما جمع من منطقة مجاورة . وهذا بالطبع اتجاه ذاتي ولا يدخل في الدراسة العلمية العقلية .

(٣) Diffusionists . أتباع المدرسة الانتشارية ، دارسو الأصل المشترك في الروايات ، الذين يرون أن الروايات كلها صمدت من مصدر واحد ثم انتشرت وهاجرت من مكان إلى مكان . ويعتبر تيودور بنفى Theodor Benfy (١٨٤٩ - ١٨٨١) مؤسس نظرية هجرة الحكايات الشعبية من الهند وانتشارها في أوروبا . كما يعتبر أنثى أدنى من أتباع هذه النظرية وأول من طور المنهج الجغرافي التاريخي في دراسة الحكايات الشعبية .

(٤) Polygeneticists . أتباع المدرسة التأصيلية ، دارسو الاصول المتعددة للروايات ، الذين يرون أن الروايات لم تُصدر من مصدر واحد بل صدرت من مصادر أصلية عدة .

وثمة نقص في الأدوات المناسبة لدراسة الرواية التقليدية (١) ، علاوة على الحاجة الملحة للمصطلحات الدقيقة ، وقد تبدد سدى كم كبير من العمل ، بسبب أن الناس كانوا يستخدمون تسمية واحدة للدلالة على أشياء متباينة . فكثير من التماثلات التي حددها لم تكن متماثلة فعلاً ، ولكن هذا الخطأ في

من هذا النص . نلاحظ أيضا أن الاستاذ رشدى صالح قد استخدم كلمة « الانموذج » كترجمة لكلمة Type في الفولكلور ، ولكنني استخدم هنا كلمة « طراز » كترجمة للمصطلح Type كما استخدمت كلمة « نمط » كترجمة لكلمة Pattern وذلك كوسيلة من وسائل تحديد المصطلحات في التصنيف . فالطراز Type يقسم الى أنماط Patterns والأنماط تقسم الى وحدات Units ، أو فقرات Items . والوحدة أو الفقرة تقسم الى عناصر (Elements) أو Motifs أى الى جزئيات أساسية ورئيسية في الموضوع من حيث أنها العناصر المكونة للموضوع والتي تتركب منها « بنية » المادة موضع الدراسة وموضوعها . مع ملاحظة أن من العناصر ما يكون في الوقت نفسه ، هو الفقرة الأساسية أو الوحدة الأساسية في النمط . فيكون بذلك ، النمط ، هو الوحدة والعكس بالعكس . أو تكون الوحدة مكونة من عنصر واحد فتكون الوحدة هي العنصر والعكس بالعكس . وقد ترجم الاستاذ فوزي العنتيل كلمة Motif ، الى : جزئية ، وحدة ، موتيف . وكلمة Type الى : نمط ، نموذج . أما كلمة Unit ، وكلمة Pattern فلم تردا في قائمة المصطلحات التي أوردها في كتابه : الفولكلور ما هو ؟ دراسات في التراث الشعبي ، دار المعارف بمصر ، ١٩٦٥ .

والواقع ان ترجمة المصطلحات تحتاج الى اتفاق علمي موحد أمل ان يتم قريباً . وبالنسبة لكلمة « نموذج » فقد آثرت ان استخدمها كترجمة للكلمة Mo'el حينما يكون الحديث مرتبطاً بشكل Form الحكاية الشعبية او بآي موضوع آخر من طرز الابداع الشعبي .. وحينما يكون الحديث عن الشكل العام للحكاية .

(٦) نشر الأستاذ J. H. Rowe دراسة عن تطورات مجالات استخدام وتطبيق الأدوات والوسائل التكنولوجية في البحث الأنثروبولوجي ، ومن هذه الآلات والأدوات ما يستعين به الباحث الفولكلورى في بحوثه وخاصة في عمليات البحث الميداني في جمع وتسجيل مادته العلمية ، وكذلك في فحص بعض النماذج من الثقافة المادية .

راجع :

J. H. Rowe, Technical Aids in Anthropology. A Historical Survey, in "Anthropology Today", op.cit., pp. 895-940.

النمو التدريجي الذى حدث فى وضع فهراس طئرز الحكاية الشعبية ، تلك الفهارس التى ساعدت كثيراً فى توضيح تاريخ الروايات ذات الاصول . بل ان الذين اشتغلوا بهذا الطراز من التصنيفات وبخاصة انتى آرنى Antti Aarne رأوا أيضاً قيمة عمل فهرس للأجزاء الصغرى التى تتكون منها الحكايات . ولقد أدرك انتى آرنى ان هذه الأجزاء الصغرى تجد أحياناً نظيراً لها فى أماكن غير متوقعة .

لقد كان الدارسون من جيل بداية القرن العشرين على دراية متزايدة بأهمية روايات بعض الشعوب مثل الأفريقيين والهنود

المقارنة القياسية يمكن أن يوضح ، إذا تم عمل تحليل كاف للمادة ، فالمصطلحات يمكن أن تحدد وتظهر فوراً ما هو متطابق فعلاً أو ما هو بالكاد متشابه ، وفى ميدان الثقافة المادية يتحقق كثير من هذا التوضيح عن طريق عمل تعاوني على غرار ما تم من مسح لقطاعات ثقافية عدة (٧) .

وبالنسبة للفولكلوريين ، فإن أبرز محاولاتهم العلمية ، تظهر فى تنسيق المادة وتصنيفها بفرض تحديد خصائصها ، وقد حدثت هذه المحاولات نتيجة لجهود الدارسين فى أوروبا الشمالية (٨) . وليس هنا مجال مناقشة

(٧) استخدمت عبارة « مسح قطاعات ثقافية عدة » للدلالة على المصطلح « Cross-Cultural Survey » ، وذلك لتقريب المعنى المقصود من « رصد » ودراسة الأنماط الثقافية المتشابهة أو العناصر المتماثلة فى أكثر من بيئة ثقافية . وللتفرقة بينه وبين المصطلح Acculturation الذى يعنى انتقال وتداخل عناصر ثقافية من ثقافة الى ثقافة مغايرة . سواء كان ذلك بالنسبة لأصحاب الفكرة القائلة بأن الثقافة شيء مطلق ، « مثال » ، وكل الثقافات تحمل مكونات متماثلة نابعة من القوانين الكونية التى تحكم عمليات الإدراك . أو كان ذلك بالنسبة لأصحاب الفكرة القائلة بأن الثقافة « شيء » موضوعي وطرز الثقافة تتفاير وتختلف لارتباطها بموضوع التجربة الإنسانية ، وتعدد طرز « التجربة العملية » للإنسان . والواقع ان من الصعوبة بمكان ، وضع مقياس عام للظواهر الثقافية ، أو كما يقول مالفينوسكي : « ان القوانين التى تحكم العمليات الثقافية غامضة وعديدة الفائدة والدلالة » .

Bronislaw Malinowski, *A Scientific Theory of Culture and Other Essays*, Oxford University Press, New York 1960, A Glaxy Book, p. 38.

Clyde Kluckhohn, *Universal Categories of Culture*, in "Anthropology Today", op.cit ; pp. 507-523.

Claude Lévi-Strauss, *Social Structure*, in "Anthropology Today", op. cit., pp. 524-553.

Ralph Beals, *Acculturation*, in "Anthropology Today", op. cit ; pp. 621-641.

٨ - يشير تومسون بذلك الى الجهود العلمية التى أسست اسلوب التصنيف فى الدراسات الفولكلورية . وخاصة جهود العالم الفنلندى انتى آرنى الذى وضع أول تصنيف لطراز الحكايات الشعبية (١٩١٠) . ثم وسعه تومسون وزاد عليه بعد ذلك وأصبح ينسب اليهما عالمياً باسم « تصنيف آرنى - تومسون للحكايات الشعبية » . وقد أصدره تومسون لأول مرة عام ١٩٢٧ : *The Types of the Folk-Tale. A Classification and Bibliography.* Antti Aarne's Verzeichnis der Märchentypen, Translated and Enlarged by Stith Thompson, FFC. N:o 74, Helsinki 1927.

ثم صدر موسماً عام ١٩٦١ ثم أعيدت طباعة هذه الطبعة عام ١٩٦٤ هلسنكي (FFC. 184) وهي الطبعة التى سنشير اليها فى تعليقنا فيما بعد .

بجمع عناصر زوايات الشعوب من أنحاء العالم جميعاً ، وفي مختلف طرز التطور الاجتماعي والصناعي حتى يمكن عمل مقارنات لها . بسبب هذه الحاجة ، وتسهيلاً للدراسة ، بدأت في عمل تصنيف للعناصر التي يمكن أن تنضم معاً ، وقد كان ذلك جوهر بداية العمل الذي نما وأصبح « فهرس عناصر الأدب الشعبي » (١٠) .

وعلى الرغم من أنني المؤلف المذكور اسمه على هذا العمل ، إلا أنه ما كان له أن ينمو بغير

الأمريكيين (٩) . ويبدو لي الآن ، أن من حسن حظي ، أنني قد اهتمت مبكراً بعمل بعض المقارنات بين حكايات الهنود الأمريكيين وحكايات الأوروبيين . فقد تناولت دراساتي في ذلك الوقت الحكايات الكاملة الواضحة التي نقلها الهنود الأمريكيون من المستوطنين الأوروبيين . وحينما حاولت بعد ذلك دراسة الحكايات النظرية الأقل وضوحاً ، واجهتني صعوبة ترتيب مئات الفقرات الصغيرة التي مررت بها والتي تبدو عادية لدارسي الفولكلور الأوروبي . كما تبين لي أن أحداً لم يقم من قبل

٩ - كان مطلع القرن العشرين بداية اكتشاف الثراء الفني والقوة الجمالية للفن الأفريقي وخاصة فنون النحت ، مما أثار الاهتمام بمختلف أشكال الإبداع الفني الأفريقي وخاصة الحكايات والأساطير والمعتقدات الكامنة خلف مظاهر الإبداع الفني التشكيلي . كما واثب ذلك اهتمام آخر في دراسة فن الهنود الحمر وسكان البقاع الشمالية المتجمدة والشعوب الفطرية (البدائية) القاطنة في جزر المحيط الهادئ .

وقد صدرت دراسات عديدة ومجموعات من الحكايات الشعبية الأفريقية ، ومن الكتب التي تناولت موضوع الحكايات الشعبية الأفريقية والنحت الأفريقي مع تقديم مجموعة من الحكايات الأفريقية ، كتاب :

African Folktales and Sculpture, ed. and Introduction by Paul Radin, Secker — Warburg, London 1965.

علوة على الدراسات التقليدية التي أصدرها علماء الفولكلور الأوائل مثل ماكس مولر Max Müller وتيلور E. B. Tylor وأندرو لانج Andrew Lang والفرد نت ألفريد Nutt عن الثقافة البدائية (Primitive Culture)

راجع :

Richard M. Dorson, The British Folklorists. A History, Routledge — Kegan Paul, London 1968.

Richard M. Dorson, (ed), Peasant Customs and Savage Myths, Selections from "The British Folklorists", Vol. I., Routledge — Kegan Paul, London 1968.

انظر أيضاً : ١ - عبد الواحد الأمبابي - الحكاية في الفولكلور الأفريقي ، مجلة الفنون الشعبية ، القاهرة ، العدد الحادي عشر ، ديسمبر ١٩٦٩ .

٢ - صفوت كمال ، من أساطير الخلق ، مجلة « عالم الفكر » العدد الأول ، المجلد الثاني ، الكويت ١٩٧٠ .

(١٠) Motif-Index of Folk-Literature. A Classification of Narrative Elements in Folk-Tales, Ballades, Myths, Fables, Mediaeval Romances, Exempla, Fabliaux, Jest-Books and Local Legends

Vol. I, A — C, 1932, FFC. No. 106.

Vol. II, D — E, 1933, FFC. No. 107.

Vol. III, F — H, 1934, FFC. No. 108.

Vol. IV, J — K, 1934, FFC. No. 109.

Vol. V, L — Z, 1935, FFC. No. 116.

Vol. VI, Alphabetical Index, 1936, FFC. No. 117.

خاصة في « الفهرس » نفسه . فمثل هذا التوضيح يمكن أن يكون مهمة دراسات لاحقة وذلك في ما لم يتناوله الفهرس بالتوضيح الكافي .

أما الذين اعترضوا على أن العناصر المتشابهة بل الواضحة ، قد وضعت بعضها تلو البعض دون مراعاة علاقاتها الاصولية ، فإن هؤلاء لم يدركوا أن « الفهرس » كله ، هو محاولة لعمل ترتيب ملموس لمثل هذه العناصر كشكل من اشكال جرد الروايات الموجودة في العالم . ولعل العنوان المقترح أصلاً لهذا العمل كان يسفر بطبيعته عن ذلك أكثر من العنوان الحالي . فقد اقترحت أن يسمى هذا العمل « مواد الأدب الشعبي » . ولكن ، باعادة النظر في هذا العنوان ، تبين أن فكرة « الفهرسة » للعناصر لا تتضح تماماً من خلاله .

وإذا افترضنا - هذا الذى اثبتت النتائج ، في رأيي ، صحته بوضوح - وهو أنه كانت هناك حاجة حقيقية لعمل مثل هذا التصنيف للعناصر ، فأى غرض يخدمه هذا الفهرس ؟ ولماذا تقرر عمله على اتساع العالم ، وجعله لقطاعات ثقافية متعددة ؟ هذا القرار كان نتيجة الاعتقاد بأن ممارسة رواية القصص هي واحدة من أكثر أنشطة الانسان شيوعاً في العالم كله تقريباً ، ودراستها يجب ألا تكون بالتجزئة ، بل يجب أن تشمل ، عاجلاً أم آجلاً ، كل أجزاء هذه الروايات جملة واحدة . فمنذ أن صدر « الفهرس » عارضاً أقساماً

التعاون الصادق والمساعدة المخلصة التي قدمها عدد كبير من الفولكلوريين في أرجاء متعددة من العالم . فقد كان نصحهم ، كما كانت أعمالهم أحياناً تفوق كل تقدير ، سواء في مراحل اتمام هذا العمل أو بعد ذلك . فالخطة الاصلية لهذا العمل ، كانت مجرد الجمع السهل للموضوعات الممكن الحصول عليها من الهنود الأمريكيين ومن المجموعات الاوربية الكبيرة . ولكن ولعدة اسباب ، نمت خطة العمل وازدادت طموحاً . ومن خلال نصيحة ومعاونة آخرين ، سرعان ما تقرر البدء في محاولة أستيفاء « الفهرس » ليمثل على الأقل روايات من كل أرجاء العالم . والواقع أن تغطية العالم كله كانت متعذرة تماماً ، خلال حياة فرد واحد ، بالطبع ، ولكن كانت توجد على الأقل مجموعات تمثل ثقافات متنوعة ، وكذلك مجموعات لأساطير شعوب عدة ، جمعت من مختلف أرجاء العالم ، وفهارس للحكايات الاوروبية ، وبعض المجموعات الكبيرة لحكايات شرقية ، وعدد جم من الدراسات عن التقاليد ، وخوارق القديسين ، ومجموعات للامثولات (١١) والأدب التقليدي في العصور الوسطى (١٢) - كل ذلك ، اخذت منه نماذج وصنفت ، وقد ظهر من خلال ممارسة العمل أن بنى (١٣) كثيرة للروايات كانت متشابهة وسهلة المقارنة ، ثم تبين عن يقين ، أن كثيراً من مثل هذه البنى غير متناسبة مع بعضها . وعلى كل حال ، فقد تسقت كلها في تصنيف عام ، ولم يكن من الضروري عمل توضيحات

(١١) Exempla ، قصص المواعظ أو الامثولات .

١٢ - يرى الكزاندر كراب أن (الدراسة الحقة لهذه الأعمال لا تدخل في ميدان الفولكلور) بل تتصل بالتاريخ الادبي في عصره الوسيط وهو الذى لم يوضع بعد (علم الفولكلور عام ١٩٢٠) (ويكفي أن نقول ان بعض الحكايات المذكورة في هذه الكتب ، كان مجهولاً في اوربا اثناء تاريخها القديم ، ومطلع تاريخها الوسيط ، على حين كانت تلك الحكايات نفسها معلومة لاهل الشرق ، منذ فترة طويلة سابقة . والامر الثابت تاريخياً ، هو أن للتأثيرات الشرقية أثرها في أدب الامثولات - وجاكوب فون فترى ، قضى سنوات عديدة من حياته في الأراضي المقدسة ، وتعتبر قصص فترى من أهم مجموعات الامثولات) . (علم الفولكلور - ترجمة رشدي صالح ص : ١٠٢) و (كان استعمال المواعظ أو الحكايات الشارحة معروفاً في العالم القديم ، غير أن الحكايات الشارحة كانت تستنبط من الاساطير) نفس الرجوع ص : ٤٨٦ .

١٣ - جمع بنية ، وتستخدم هنا للدلالة على جسم الحكاية أي بنائها الذى تتشكل منه وتتكون به .

وروعي أن تتسع خاتمة الفهرس لكل شيء .
فاذا اكتشف جزء جديد لا يمكن إدراجه ضمن
« الفهرس » فيمكن أن يضاف في هذه الخاتمة
ويشار اليه اذا ما اكتشف جزء آخر في العالم .

اذن ، ماذا يمكن أن يدرج في فهرس مثل
هذا ؟ لقد وجدت أن أصعب سؤال يمكن أن
يوجه اليّ بشأن هذا الفهرس ، ربما يكون
السؤال الهام - ما العنصر ؟ وليس لهذا
السؤال جواب قصير سهل . اذ توجد فقرات
معينة في الرواية يحرص رواة القصص على
استخدامها ، وهذه الفقرات هي المادة التي
تنسج منها الحكاية . فاذا كان لها فائدة حقيقية
في تكوين الحكايات ، فان نوعيتها لا تؤثر مطلقاً
في اعتبارها عناصر تكوين . وفي الواقع ، يكون
لبعض الأشياء طابع خاص يسبغ عليها
اهمية بعينها ، تجعل الانسان يذكرها دائماً ،
على غرار التعريف الشائع الذي يحسبده
الصحافيون للخبر - اذا عض كلب انساناً
فذلك ليس بخبر ، أما اذا عض الانسان كلباً
فذلك هو الخبر - فالتجارب اليومية ، من
النادر تذكرها ، اذا لم يمسه شيء غير عادي .
في حين أن عالم ما وراء الطبيعة ، مثلاً ، يكون
عادة بعيداً عن ما هو عادي في الحياة اليومية ،
ولذلك يشكل عناصر جيدة للرواية . وبصفة
عامة ، يمكن القول أن العناصر تتعامل مع
أشياء بعينها - مع آلهة وأنصاف آلهة ، مع
أجسام سماوية حينما تكون مواصفاتها غير
تلك المواصفات التي ترد في علم الفلك ، مع
أصول الحيوانات وعاداتها ، حينما يختلف ذلك
عن دروس معاهد علم الحيوان ، وتتعامل مع
الحيوانات الغريبة وغير العادية التي لا توجد
في الكتب المدرسية لعلم الحيوان ، ومع الممنوعات

كبيرة من المادة على مختلف مستويات الثقافة
الأدبية ، مثل الأدب الايرلندي القديم ،
والسير الشعبية الايسلندية ، ومجموعات
الامثولات ، ومجموعات نوادر من العصور
الوسطى ومجموعات حكايات شعبية هندو
امريكية واوقيانية . وقصص افريقية
وشيريميسية (١٤) وحكايات شفاهية من الهند
والصين واليابان - كل ذلك - قد دل على أنه
كلما كان استيفاء « الفهرس » كاملاً ، كانت
قيمتة اكبر بالنسبة للمهتمين بذلك (١٥) .

على كل حال ليس هذا مجال مناقشة
المنهج المستخدم في « فهرس - العنصر » .
فالفهرس الذي تم فعلاً لم يوضع على أية
اسس فلسفية مطلقاً ، بل جاء معتمداً على
الخبرة العملية ، على أساس من التجربة
والخطأ . فالمادة التي بدت منتمية بعضها الى
بعض ، وضعت معاً ، وقد تمت عدة تغييرات
قبل إقرار الترتيب النهائي له . كما عدلت
الاقتراحات التي اقتبست من نظم المكتبات
لتواءم مع احتياجات « الفهرس » . وقد أمكن
تناول عناصر متنوعة الدرجات سواء كانت
عامة او محددة ، بوساطة التقسيم الى
ابواب وأقسام ، وأحياناً بعمل أقسام فرعية .
وبذلك وجدت الأفكار العامة الكبيرة مكانها
وبسهولة في الفهرس ، مما سهل بالتالي تمييزها عن
الفقرات المفصلة ويمكن من التثبت من صلتها
ببعضها ببعض أو على الأقل الشك في صحة
هذه الصلة . و « الفهرس » مجرد تطبيق لقواعد
التقسيم المعروفة جيداً ، أقسام رئيسية
وأقسام فرعية ، وقد وضع بحيث يمكن
التوسع فيه الى أي مدى ممكن دون تحديد ،
بينما أعدت قائمة بليوجرافية لكل فقرة ،
كعامل مساعد حسب ما تقتضي الظروف .

14 - Cheremis قبائل تنتمي اصلاً الى الشعب الفينو - مجرى القديم Finno-Ugric . ويقطن
الشيريميس الضفة اليسرى من أعالي نهر الفولجا .

New Larousse Encyclopedia of Mythology, Paul Hamlyn, 1969, p. 299.

15 - الفهرس يساعد على معرفة الطرز والعناصر المتشابهة في أرجاء مختلفة ويسر الدراسة المقارنة .

ما توجد في تراثنا وبذلك يمكن التحقق منها حينما توجد . فمثلاً ، قسم كامل من الصيد البرى خُصص لتبيان أن القناص البرى دائم التجوال ، بسبب اثم اقترفه . ولكن هل في ذلك تفصيل كاف ؟ لقد تبين أن طبيعة الاثم الذى اقترفه القناص يجب أن تُحدد ، اذا ما كانت قسوة ، انتحاراً ، قتل والديين أو أحدهما أو قتل الأبناء ، أو موتاً غير محدد النوعية ، أو غير ذلك . لذا نجد أن هذه الفقرة لم تدرج في هذا الباب فحسب ، بل ادرجت أيضاً تحت القسم المئوى ، والقسم العشرى ، والآحادى ، ثم قسمت الى كسر عشرى في قسمين . هذا تجزئ واسع الى حد مقبول بالنسبة للعنصر ، ولكنه تقسيم لا يعتبر بحال من الأحوال أكثر أشكال « التجزيئى » نطقية . فتقرير الى أي مدى تكون فائدة تقطيع العنصر الى أجزاء أصغر ، وإلى أي مدى يجب عمل ذلك هو من المشاكل القائمة دائماً في العمل . ومن الناحية العملية ، بالنسبة لي ، فاني لم أعدد أربع نقاط عشرية في التقسيم . وعلى العموم ، بقدر ما يكون التحليل أكثر تفصيلاً ، يحقق « الفهرس » فائدة أكبر . كما أن من يستخدمون الفهرس يميلون عادة الى أن تكون تحليلاتهم أكثر تفصيلاً مما هو وارد فعلاً في الأصل .

ما الفائدة التي حققها « فهرس العنصر » هذا ؟ لقد تمت عمليات مسح واسعة ، أشير إليها من قبل ، مرتبطة بهذا « الفهرس » نفسه ، وقد روجعت هذه الأعمال بدقة لبيان

على اختلاف أنواعها ، مما لا يذكر عادة في لوائح القانون ، مع موضوعات سحرية ، أو تتناول المظاهر المتنوعة للموتى أو المخلوقات العجيبة كالغول وما شابه ذلك ، والآناسى المفزعة ، وخطبات الحظ ، والممارسات الاجتماعية غير العادية ، وما شابه ذلك . أو قد يكون العنصر مجرد حدث بسيط من أي نوع ، يروى لأنه يتضمن شيئاً فكهياً ، أو لأنه يدهش السمع . وكذلك عناصر أخرى كثيرة لا تزيد عن كونها انعكاساً لعالم المعتقد الذى يشكل خلفية الرواية .

لعمل فهرس مثل هذا لمجموعات عديدة قدر الامكان من الشعوب ، لا بد من مراعاة عدة اعتبارات ، من أهمها ، السؤال الملح عن : الى أي مدى يمكن تجزئة هذه المادة ؟ فمن الممكن أن نخصص باباً عن الموتى بصفة عامة ، ولكن ذلك لن يساعدنا كثيراً ، ويمكن أن نقسم ذلك الباب الى مجموعات مئوية ، ونخصص قسماً منها للأشباح ، ولكن ذلك بدوره لا يفيدنا كثيراً . ومن الممكن أن نوجه اهتمامنا الى نوع معين مثلاً من الأشباح ، نسميها الأشباح المرئية في مكان معين ، وهذه قد تتعدد أنواعها . وفي هذا القسم يمكن أن نبث القصة الأوروبية الشائعة عن « الصيد البرى » (١٦) . هذه الخرافة معروفة جيداً في كل أرجاء أوروبا وفي أجزاء أخرى من العالم . والقائمة البيبلوجرافية لهذا العنصر تشغل حوالي الصفحة . وقد قسمنا هذه القصة عن « الصيد البرى » الى تصنيفات فرعية عديدة لأننا وجدنا أن هذه التصنيفات الفرعية غالباً

١٦ - Wild Hunt . تظهر هذه الأشباح في أشكال عديدة متغيرة ، ولكن المحتوى الأساسي لأشكالها واحد . ويتلخص ذلك في ظهور قناص مع مجموعة من القناصين في رحلة صيد تصحبهم كلاب الصيد ، عابرين السماء في السماء . والقصص التي تدور حول « الصيد البرى » نجدها في التراث الأوروبي القديم ، عبر أوروبا كلها .

هذا العنصر ، يندرج في تصنيف تومسون في فهرس عناصر الأدب الشعبي تحت رقم (E 501) ويرمز الحرف E الى القسم الخاص بالموتى .

راجع :

S. Thompson, The Folktale, Holt, Rinehart and Winston, New York, 1946, p. 257.

كما أن كثيراً من الروايات الصينية فهرست حالياً وكذلك مجموعات يابانية هي موضع الدراسة .

من المحتمل أن لا يكون « فهرس العنصر » هو الحل النهائي لمشكلة فهرسة مختلف أنواع الروايات . فعلى سبيل المثال ثمة موروثات أقطار متنوعة في أوروبا ، تخبرنا عن أنواع عديدة من مخلوقات ما وراء الطبيعة . هذه المخلوقات ، لا يمكن بالفعل عمل مقارنة قياسية لها . والسؤال القائم الآن ، هو عن أنسب وسيلة لتنظيم هذه المادة . هذه المشكلة هي موضع البحث في جامعة أوسلو حالياً وقد نوقش هذا الموضوع الى حد ما في المؤتمر الدولي للفولكلور عام ١٩٥٠ (١٩) . وقد وضع منذ أمد بعيد ، أن « الفهرس » يجب أن يراجع في أسرع وقت . وتجرى الآن محاولة جادة لتغطية عناصر الروايات في العالم بطريقة أدق وأكثر مما كان ممكناً في الطبعة الأولى . ففي خلال السبعة عشر عاماً (٢٠) منذ أن ظهر هذا العمل ، تفضل عدد كبير من الطلبة والدارسين

بإلامتها مع هذا التخطيط . وقد يكون من أهم الأعمال التي تمت حتى الآن « فهرس عناصر الأدب الأيرلندي القديم » (١٧) **ليبث كروس** والعمل الذي أتمه أخيراً بكونهاجن **د . بويرج** Dr. Boberg عن مادة السير الشعبية الأيسلندية ، و « عنصر وطراز الحكايات الشفاهية الهندية » الذي أنهينا من عمله حالياً **الدكتور باليس** Dr. Balys وأنا ، و « فهرس الأقاصيص الإيطالية » **لروتوندا** Rotunda والامثولات الأسبانية **لكيلر** Keller و « حكايات خوان دي تيمونيدا » **Juan de Timoneda** **لتشيلدرز** Childers . كما أجريت في عدة جامعات سلسلة متصلة من الدراسات عن كتب النوادر التي صدرت في عصر النهضة الأوروبية ، وقد أثمرت هذه الدراسات عملاً جيداً يكلف به طلبة الدراسات العليا . كما انتهى حالياً عمل تحليل دقيق واسع للحكايات الشعبية الإنجليزية والأمريكية . واطن أن هذا التحليل يبين بوضوح العلاقة بين كل من هذين الكيانين الكبيرين من القصص .

١٧ - Peete Cross, Motif-Index of Early Irish Literature.

صدر بعد ذلك فهرس طرز الحكايات الشعبية الأيرلندية ويستخدم أسلوب آرنى - تومسون في التصنيف ، وضعه شيان سوليفان وريدر كريستيانسن . وكلاهما من كبار علماء الفولكلور :
Seán O Súilleabháin & Reider Th. Christiansen, The Types of the Irish Folktale, FFC. 188, Helsinki 1963.

١٨ - Rotunda, Motif-Index of the Italian Novelle.

١٩ - في مؤتمر الفولكلور الدولي الذي عقد في بروكسل خلال شهر سبتمبر سنة ١٩٦٢ ووفق على اتباع تصنيف تومسون في دراسات الفولكلور وتوحيد أساليب الفهرسة لطرز الحكايات الشعبية تبعاً لاسلوب آرنى - تومسون في التصنيف . وقد عدلت بعض المراكز نظم أرشيفاتها لتتوافق مع هذه الطريقة . ولكن يوجد دارسون آخرون في أوروبا لم يقبلوا تصنيف تومسون كقاعدة عامة في تصنيف طرز الحكايات الشعبية فالعالم البولندي « يولييان اكچانوفسكى » صنف الحكايات الشعبية البولندية تصنيفاً آخر وإن كان لا يبعد كثيراً عن تصنيف آرنى - تومسون» بل يكاد أن يكون قد اقتبس أسلوب التصنيف هذا مع تجنب مواضع الضعف فيه .

Julian Krzyzanowski, Polska Bajka Ludowa w Ukladzie Systematycznym, (The Systematic Catalogue of the Polish Folktale), Ossolineum, 1963, Vol. II, p. 243.

راجع أيضاً : K. M. Briggs, Making a Dictionary of Folk-Tales, in :

“Folklore” (Review), Vol. 72, March 1961, London, Folklore Society.

٢٠ - ظهرت الطبعة الثانية في ستة أجزاء (١٩٥٥ - ١٩٥٦) .

وقد واجه الدارسون الأوروبيون وكذلك الباحثون العرب صعوبات متنوعة في استخدام هذا الأسلوب من التصنيف ، وذلك من حيث :

أولاً : ضرورة توافر مجموعات وافية من المادة الأدبية الشعبية وبخاصة الحكايات ، حتى يمكن استخلاص العناصر المكونة لها .

ثانياً : تحديد نوعية هذه الحكايات وتبويبها في أقسام رئيسية كبيرة ثم تقسيم هذه الأقسام الرئيسية إلى أقسام فرعية وتقسيم هذه الأقسام الفرعية إلى مجموعات محددة ثم تقسيم هذه المجموعات إلى عناصر مفروزة .

وهذا بالتالي يحتاج إلى تحديد الشكل العام للحكاية الشعبية وأساليب جمع المادة الشفاهية وتبويبها بجانب ما هو مدون ومطبوع من حكايات ضمن كتب التراث العربي التقليدى أو في طبعا شعبية متعددة قديمة ومحدثة متشابهة أو متغايرة في كثير من البلدان العربية .

وفي السنوات العشر الأخيرة ، ظهر اهتمام واضح بنشر المجموعات التي توافرت في بعض الهيئات المختصة بالفولكلور ، ومراكز البحث الفولكلورى في مختلف دول العالم مع العمل على إصدار التصنيفات والفهارس التي تمت في بعض هذه الدول طبقاً لاسلوب « آرني - تومسون » في تصنيف طرز الحكايات الشعبية . وذلك كخطوة أساسية في توحيد نظم فهرسة هذه الحكايات في كل بلدان العالم ، حتى يسهل تحليل عناصرها في دراسات مقارنة .

والواقع ان تصنيف طرز الحكايات الشعبية ، الذى ينسب لآرني وتومسون ، من حيث أن الأول له فضل الريادة العلمية لهذا النمط من التصنيفات ، ولثاني فضل الريادة والتوسع في استخدامات هذا التصنيف ، وتصنيف « الطراز » بالتالي أسير

والباحثين من أرجاء متنوعة في العالم بارسال دراساتهم الي ، لذلك سوف تظهر الطبعة الثانية المراجعة من « فهرس العنصر » وقد زيدت بسهولة إلى ضعف حجم الطبعة الأولى . ويندو لي أن من الممكن إعداد مخطوطة هذا العمل للطبع خلال السنتين القادمتين .

انني أرجو أن يجعل « فهرس العنصر » هذا ، وخاصة الطبعة المراجعة ، تداول شتى مواد الروايات في كل أجزاء العالم أسير مما قبل ، وأن يساعد الدارسين على تجنب بعض العثرات التي تحدث نتيجة عدم إدراك الصلة بين ما هو متداول بين أيديهم وما قد يكون في مكان آخر .

وكمنهج في الفولكلور ، فان فهرسة العناصر هي مجرد عمل أولي لأبحاث تجرى فيما بعد ، والفهرس نفسه لا يعد بحثاً في حد ذاته ، اذ اننا لا ندرس أى عنصر من العناصر المدرجة في الفهرس . فدور الفهرس بالنسبة للبحث الفولكلورى بمثابة الفاموس بالنسبة للأديب ، أو الخريطة للمستكشف الذى يحتاج إليها للمحافظة على خط سيره .

★ ★ ★

تعقيب :

منذ ان صدر فهرس عناصر الأدب الشعبي لتومسون وفهرس طرز الحكايات الشعبية لآرني مع الزيادة والتوسع لتومسون ، بذلت محاولات عديدة في كثير من بلدان العالم وأوروبا بخاصة لتطبيق هذا التصنيف أو ذلك أو كليهما معاً بالنسبة للمجموعات الكبيرة من الروايات الشعبية والتقليدية الموجودة في أرشيفات هيئات الفولكلور والمعاهد المعنية بهذه الدراسات . كما ظهرت محاولات جادة في بعض مراكز البحث الفولكلورى في المجتمع العربى لاقتباس أسلوب هذا التصنيف في تصنيف المادة الأدبية الشعبية المجموعة ميدانياً والتي تضمها هذه المراكز .

مسلسلة . كل مجموعة لها أرقامها التي تبدأ من صفر . فإذا ذكر رقم عنصر ما وأمامه حرف من حروف الأبجدية دل ذلك على نوع المجموعة التي ينتمي إليها هذا العنصر . وبالرجوع إلى الفهرس يستدل على موضوع هذا العنصر ، فمثلاً العنصر الذي سبقته الإشارة إليه عن الصيد البري هو رقم ٥٠١ E من الفهرس و E هو رمز المجموعة الخاصة بعناصر روايات « الموتى » . فإذا صادفنا مثلاً العنصر رقم ٥٠١ A كان ذلك من المجموعة A وهي الخاصة بمجموعة العناصر « الأسطورية » في ترتيب الفهرس ، أو العنصر ٥٠١ B كان هذا العنصر من المجموعة B الخاصة « بالحيوانات » .

أما تصنيف طرز الحكايات الشعبية (٢١) (طبعة ١٩٦٤ هلسنكي) فينقسم إلى خمسة أقسام رئيسية ، وكل قسم من هذه الأقسام ينقسم إلى مجموعات وبعض المجموعات تنفرع إلى مجموعات فرعية . وكل التصنيف يحمل أرقاماً مسلسلة من ١ - ٢٤٩٩ ، أي أن كل المجموعات تدرج ضمن هذه الأرقام (١ - ٢٤٩٩) وهو يغير بذلك فهرس العنصر الذي تختص فيه كل مجموعة بأرقام خاصة تبدأ من (صفر -) .

وفي فهرس الطراز يختص كل قسم منه بمجموعة من الأرقام المتتالية في الفهرس . فمثلاً **القسم الأول** الخاص بطرز حكايات الحيوانات الذي نتناوله في هذا الحديث ، يختص بالأرقام من ١ - ٢٩٩ يليه بعد ذلك **القسم الثاني** الخاص بالحكايات العادية من ٣٠٠ - ١١٩٩ ثم **القسم الثالث** عن حكايات

استخداماً وأكثر انتشاراً من تصنيف فهرس « العنصر » . وذلك من حيث أنه لا يغفل الشكل العام - إلى حد ما للحكاية - كما لا يعتمد في تقسيماته الأساسية إلى الأجزاء الصغيرة بل يعتمد على تقسيمات كبيرة لأنواع الحكايات الشعبية ، ثم يتدرج في تحديد طراز هذه الأنواع ، ثم يقسم الطراز إلى مجموعات أصغر هي أنماط هذا الطراز ثم تقسم هذه الأنماط إلى العناصر التي يتضمنها كل نمط . فتصنيف طرز الحكايات الشعبية يرتبط أساساً بالموضوعات الأساسية والرئيسية التي تتكون منها الحكايات . كما أنه في الوقت نفسه يتضمن العناصر المكونة لطرز الحكايات الشعبية وأنماطها . وهذه العناصر التي يتضمنها كل نمط من الحكايات مشار إليها في تصنيف الطراز تبعاً لأرقام تصنيفها في فهرس العنصر . حتى يسهل الرجوع إلى مثيلاتها في أرجاء مختلفة من العالم ومقارنتها . وهذا دون شك يساعد في عمل تحليلات توسعية دقيقة مع معرفة مجالات انتشار كل عنصر ووجوده في طرز مختلفة .

وهذا ما سوف أتحدث عنه فيما بعد بتفصيل أكبر . وفي هذا التعقيب سأكتفي بتقديم نموذج واحد لموضوع رئيسي من موضوعات تصنيف « الطراز » ومقارنة ذلك بالنسبة « لفهرس العنصر » . هذا الموضوع هو موضوع « الحيوانات » الذي يختص به القسم الأول من تصنيف « الطراز » والقسم الثاني من تصنيف « فهرس العنصر » ويرمز له في هذا التصنيف بالحرف « B » . فالأقسام الرئيسية في فهرس تومسون لعناصر الأدب الشعبي مرتبة تبعاً لترتيب حروف الأبجدية اللاتينية من حرف A إلى حرف Z . وكل قسم من هذه الأقسام مقسم بالتالي إلى مجموعات ذات أرقام

النكت والنوادر من ١٢٠٠ - ١٩٩٩ ثم **القسم الرابع** من ٢٠٠٠ - ٢٣٩٩ القصص التركيبية **والقسم الخامس** والآخر فى فهرس الطراز من ٢٤٠٠ - ٢٤٩٩ عن الحكايات غير المبوبة سيق .

فى الفهرس وهو بمثابة الخاتمة المفتوحة للفهرس يضاف إليها ما قد يكتشف من طرز الحكايات الشعبية ولا يجد له مكاناً فى ما سبق .

والقسم الأول من هذه الأقسام (١ - ٢٩٩) مقسم بالتالى الى سبعة أقسام فرعية تختص بالموضوعات الآتية :

من ١ الى ٩٩	عن الحيوانات المفترسة .
من ١٠٠ الى ١٤٩	عن الحيوانات المفترسة والحيوانات الأليفة .
من ١٥٠ الى ١٩٩	عن الانسان والحيوانات المفترسة .
من ٢٠٠ الى ٢١٩	عن الحيوانات الأليفة .
من ٢٢٠ الى ٢٤٩	عن الطيور .
من ٢٥٠ الى ٢٧٤	عن الاسماك .
من ٢٧٥ الى ٢٩٩	عن حيوانات وأشياء اخرى .

★ ★ ★

فى حين أن فهرس عناصر الأدب الشعبي (٢٢) يختص القسم B منه بعناصر الروايات التى موضوعاتها الحيوانات ، ويتضمن هذا **القسم ست مجموعات** تدرج فى الأرقام المسلسلة من صفر الى ٧٩٩ وكل مجموعة تتضمن العناصر الآتية :

من ٠ الى ٩٩	الحيوانات الاسطورية .
من ١٠٠ الى ١٩٩	الحيوانات السحرية .
من ٢٠٠ الى ٢٩٩	الحيوانات التى لها قدرات انسانية .
من ٣٠٠ الى ٥٩٩	الحيوانات الصديقة .
من ٦٠٠ الى ٦٩٩	زواج انسان بحيوان .
من ٧٠٠ الى ٧٩٩	الحيوانات التى لها قدرات خيالية .

تومسون لا يقسم موضوعاته الى اكثر من ٤
أفرع في التقسيم الأصغر .

وببحث النمط (١) من طراز حكايات
الحيوانات ، وهو الذى يندرج تحت عنوان
« سرقة السمك » ويدور حول ان « الثعلب
يتظاهر بالموت ، يحمله انسان ويلقى به فى
عربته الموجود بها السمك (٢٤) ، يلقي الثعلب
بالسمك خارج العربة . ثم يقفز الثعلب من
العربة ويجمع السمك . الذئب (او حيوان
آخر غير ماكر) يقلد الثعلب فيقبض عليه » .

هذا النمط من طراز حكايات الحيوانات
المفترسة يتكون من عناصر أساسية . هذه
العناصر هى التى تكون بنية الحكاية . وهى :

١ - « سارق يتصنع الموت ويسرق » .
هذا العنصر يندرج فى فهرس العناصر تحت
رقم ٣٤١ فى المجموعة K وليس فى المجموعة B
الخاصة بالحيوانات . وحرف K يرمز الى
القسم الخاص بالعناصر الخاصة بالمخاللة او
الخداع . والمجموعة ٣٩٩ - ٤٩٩ من القسم K
خاصة بالسرقة والخداع .

٢ - « رمى السمك من العربة ، ذلك العمل
الذى يقوم به المخادع » يندرج فى فهرس
العناصر تحت رقم ١ او ٣٧١ K .

٣ - تقليد « الغبي » او « الفر » للذكي او

وخاتمة كل قسم من اقسام الفهرس
مفتوحة لاضافة ما قد يكتشف من عناصر
جديدة لا يوجد لها نظير أو مكان فى الفهرس .

وفى « فهرس العنصر » ، قد تزيد عناصر
بعض المجموعات عن الالفين ، فمثلاً القسم
الخاص بالسحر والذى يرمز له بالحرف D ،
ينقسم الى اربع مجموعات تشتمل على العناصر
من ٠ - ٢١٩٩ .

كما ان فى فهرس الطراز (٢٣) بعض المجموعات
التي قد تنقسم أيضاً الى مجموعات فرعية ،
فمثلاً المجموعة الاولى من القسم الاول
١ - ٩٩ تنقسم الى مجموعتين فرعيتين ،
الاولى من ١ - ٦٩ وهى خاصة بطرز الحكايات
التي تدور حول الحيوان الماهر ، (الثعلب او
ابن آوى مثلاً) ، والمجموعة الثانية من ٧٠ -
٩٩ عن حيوانات اخرى مفترسة غير الثعلب .
وكل نمط من هذه الأنماط فى طراز الحيوانات
يختص « بموضوع محدد » وقد ينقسم
بالتالى الى اقسام « أكثر » تحديداً . فمثلاً
النمط (١) من طراز حكايات الحيوان الخاص
بالحيوانات المفترسة والذى يقع ضمن المجموعة
(١ - ٦٩) عن الحيوان الماهر نجد اول نموذج
من هذا النمط وهو رقم (١) فى تصنيف الطراز
يحتوى على متغيرين هما ١ ، ١ ب وقد
ينقسم الى اكثر من ذلك الى اربعة متغيرات
مثل النموذج ٢ اذ يتفرع الى اربعة متغيرات
١ ، ٢ ، ٢ ب ، ٢ ج ، ٢ د ، مع ملاحظة أن

٢٢ - اقتصرنا على تقديم نماذج لبعض اقسام هذا التصنيف ويمكن الرجوع الى المقالين اللذين نشرهما الدكتور
حسن الشامي بمجلة الفنون الشعبية ، القاهرة ، العدين ٨ ، ٩ ، مارس ويونيو سنة ١٩٦٩ . فقد عرض فى المقال الاول
الاقسام الرئيسية لفهرس الطراز وفى الثاني قدم الموضوعات الأساسية لفهرس الموثيق ، واكتفيت من جانبي بتقديم تفصيل
لواحد من هذه الاقسام كنموذج مقارن ، فقد سبق ان نشرت بمجلة الفنون الشعبية ، القاهرة ، العدد الثاني ، ابريل سنة
١٩٦٥ . مقالا عن « الحكايات الشعبية واهمية دراستها » تضمن شرحاً لتطبيق فهرس الطراز فى الحكايات الهندية -
الشفاهية اعتماداً على كتاب :

S. Thompson and Warren E. Roberts, Types of Indic Oral Tales, India, Pakistan, Ceylon,
Helsinki, 1960, EFC. N:o. 180.

٢٢ - الفرض من ذلك الاستفادة من جلد الثعلب . . هذه الملاحظة غير واردة فى النص لأنها معروفة .

الثقافات من أبسط طرز الثقافة البدائية في المجتمعات الأفريقية مثلاً إلى اعقد هذه الطرز في الحضارات الحديثة ، وكذلك قيام الحضارة والثقافة العربية بدور كبير في صنع الحضارة الانسانية ، وحفظها في فترات وحقب عديدة من التاريخ الانساني ، ذلك كله كَوْن طابعاً خاصاً لمكونات الثقافة الشعبية العربية سواء في التراث أو المأثورات .

وإذا كان لم يتم بعد حتى الآن وضع دراسات وافية للمأثورات الشعبية العربية بالشكل العلمى المتكامل فإن ذلك لا يعنى أن التراث العربى لم يحفل بهذا النوع من الدراسات ، فكتب التراث حفية وغنية بموضوعات من الثقافة الشعبية التى تندرج فعلاً ضمن مباحث علم المأثورات الشعبية . وهذا بالطبع موضوع حديث آخر . .

« وفي كثير من أقطار شمال شرق أوروبا والشرق الأدنى ، لم يتم حتى اليوم عمل دراسات منهجية للحكايات الشعبية ، بل أن قطاعات كبيرة من المجتمعات لم تدرس إطلاقاً ، وعلى سبيل المثال ، الجزيرة العربية والعراق ، وإيران ، وأن كان تم خلال العشرين سنة الماضية عمل الكثير من أجل امكانية الحصول على روايات شفاهية من بلدان عديدة ، سواء في الشمال أو في الشرق » (٢٦) .

والواقع أنه في كثير من البلاد العربية - تبذل حالياً جهود علمية عديدة فردية كانت أو رسمية - في جمع الحكايات الشعبية العربية مع العمل على وضع اسلوب موحد في جمع ودراسة مواد المأثورات الشعبية بطريقة منهجية تتفق مع الأساليب الحديثة . ففي الأردن تقوم

الماكر في السرقة والقبض عليه يندرج في فهرس العناصر تحت رقم K ١٠٢١ وهو ضمن المجموعة من ١٠٠٠ - ١١٩٩ K الخاصة بالخداع الذى يضر بصاحبه .

من ذلك يتبين أن أى طراز من طراز الحكايات الشعبية ينقسم إلى (طرز فرعية) أنماط ، والأنماط تنقسم إلى عناصر . وهذه العناصر هي التي تكون نمط الحكاية وبالتالي طرازها .

لذلك كانت أي دراسة منهجية للحكايات الشعبية العربية لا بد وأن تهتم بدراسة الشكل العام للحكايات وتحليل هذه الحكايات إلى موضوعاتها العامة ، ثم إلى موضوعاتها الأكثر تحديداً ، ثم إلى موضوعاتها الرئيسية التي تتكون منها .

مثل هذا العمل ، يحتاج بالطبع ، إلى مجموعات وافية من طرز الحكايات الشعبية من مختلف قطاعات المجتمع العربي الكبير وموثوق من صحتها العلمية كمادة من المأثورات الشعبية . وتبويب هذه الحكايات واستخلاص العناصر المكونة لها وتنسيقها يساعد على عمل تحليلات علمية تبعاً لمدارس الفولكلور المختلفة ودراساتها دراسة مقارنة سواء مع بعضها البعض داخل قطاعات المجتمع العربي أو مع نظيرها في قطاعات أخرى من العالم . فالموقع الجغرافى للوطن العربي الكبير الذى يمتد من الخليج إلى المحيط متلاحماً مع قارات أفريقيا وآسيا وأوروبا وكذلك الامتداد التاريخي للوطن العربي ودوره البارز في الحضارات الانسانية المختلفة وتلاقي الثقافة العربية على مر العصور بثقافات هذه القارات (٢٥) والحضارات ، على تنوع طرز وأنماط هذه

٢٥ - ذكر ابن فضلان في عام ٩٢٢ بعض عادات سكان شمال أوروبا ، انظر :

Jacqueline Simpson, Some Scandinavian Sacrifices, in : " Folklore " (Review),

Vol. 78, Autumn 1967, London, p. 191.

The Types of the Folk-tales, op. cit. p. 6,

موضع اهتمام كبير من الدارسين العرب (٢٩). وذلك بهدف أن يتحقق توافر مادة علمية موثوق بصحتها واسلوب جمعها من المناطق المختلفة والقطاعات المتنوعة في المجتمع العربي. مادة علمية يعتمد عليها في الدراسات التي تتناول المأثورات الشعبية العربية، لكي تتجه الدراسات الى مباحث واقعية تتناول مواد المأثورات نفسها بدل أن تتناول تاريخ دراسات هذه المأثورات ونظريات بحثها. اذ يتوقف جمع الدراسات المتعلقة بالمأثورات الشعبية على أساس صحة المادة المجموعة ميدانياً وعلى التقسيم الصحيح لهذه المواد وفرز عناصرها التي تتكون منها. وفي مجال الحكايات الشعبية يحتاج التقسيم الصحيح لهذه المادة الى مراجع جيدة تعالج الفن الروائي في التراث الأدبي

عمليات جمع منسقة للحكايات الشعبية وخاصة الحكايات الفلسطينية (٢٧)، وفي سوريا تم حصر بعض أنماط الحكايات الشعبية، وفي العراق جهود مستمرة في هذا الميدان، وفي الكويت ومصر جهود علمية لتصنيف الحكايات الشعبية، وفي ليبيا وتونس محاولات علمية كذلك (٢٨)، وفي جميع اقطار الوطن العربي جهود مختلفة لجمع وتسجيل مختلف أنماط الحكايات الشعبية العربية بجانب ما صدر فعلاً من دراسات أو مجموعات لها.

كما أن مشكلة جمع مواد المأثورات الشعبية العربية التي هي أساس أى دراسة علمية لهذه المأثورات ومن صلب أى عمليات منهجية في تبويب وتصنيف هذه المواد، هذه المشكلة،

(٢٧) انظر، نشرة أبحاث قسم البحث الفولكلوري، دائرة الثقافة والفنون، وزارة الثقافة والإعلام، المملكة الأردنية الهاشمية.

(٢٨) نشرت المستشرق سامية الأزهرية جان، تعريفاً ببعض هذه الجهود مع نماذج لبعض الحكايات:

Samia Al-Azharia Jahn, Kopenhagen, Neue Sammlungen Arabischer

Volksmärchen in Tunis, Libyen und der V.A.R., die von selbst aufgezeichnet wurden,

Sonderdruck aus "Fabula", Band 8, Heft 3.

(٢٩) خلال انعقاد حلقة « العناصر المشتركة في المأثورات الشعبية في اقطار الوطن العربي » التي دعت اليها المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم في المدة من ١٣ - ٢٠ أكتوبر سنة ١٩٧١ بمقر الأمانة العامة لجامعة الدول العربية بالقاهرة، أثير خلال المناقشات العلمية للمشاركين في هذه الحلقة من علماء ودارسي الفولكلور العربي موضوع أساليب ومناهج جمع المأثورات الشعبية. وقد تبين ضرورة التوصية بعقد حلقة ثانية للمأثورات الشعبية العربية يكون موضوعها « توحيد مناهج جمع المأثورات الشعبية ودراساتها في الاقطار العربية ».

من الدراسات التي صدرت بشأن محاولة وضع اسلوب علمي في جمع مواد التراث الشعبي والمأثورات الشعبية:

١ - د. محمد محمود الجوهري، عبد الحميد حواس، د. علياء شكرى، « الدراسة العلمية للعادات والتقاليد » القسم الأول، دليل العمل الميداني لجامعي التراث الشعبي. ويتضمن هذا الكتاب استبياناً لجمع مواد التراث الشعبي الخاصة بدورة الحياة (الميلاد - الزواج - الموت).

٢ - صفوت كمال، جمع العناصر الشعبية، مجلة الفنون الشعبية، القاهرة، العدد السادس، مايو ١٩٦٨.

٣ - لنفس الكاتب، مشروع دراسة الاغنية الشعبية العربية، دراسة مقدمة للمؤتمر الثاني للموسيقى العربية، الذي عقد بدعوة من الأمانة العامة لجامعة الدول العربية، بمدينة فاس في المدة من ٨ - ١٨ أبريل ١٩٦٩ راجع كتاب المؤتمر الذي اصدرته وزارة الثقافة والتعليم، بالملكة المغربية. ص ٧٢ - ٧٨. وتتضمن هذه الدراسة استبياناً لجمع مادة الاغاني الشعبية.

٤ - لنفس الكاتب، الزواج ومناهج دراسته كظاهرة فولكلورية، مجلة الفنون الشعبية، القاهرة، العدد الحادي عشر، ديسمبر ١٩٦٩ ويتضمن المقال استبياناً لجمع المأثورات الشعبية في مناسبة الزواج.

(أ ب ج) ، (د ب ن) يمكن أن توجد حكاية جديدة نرسم لها بالتكوين (م ب ن) ، لأن موقفين مختلفين أو عنصرين أساسيين ربط بينهما عنصر مشترك هو (ب) وهو هنا بالفعل عنصر ربط مع أنه فى احدى الحكايتين عنصر أساسى ، كما أن العنصر (م) هو عنصر جديد متغير عن العنصر (د) فى الحكاية (د ب ن) . والعنصران (ب ن) أساسيان فى تكوين كل من الحكاية (د ب ن) ، (م ب ن) . فالحكايات ذات التكوين المركب - التى يشترك فى تكوينها أكثر من عنصر من أكثر من طراز أو من نمط - هى حدث طبيعى لا من حيث انتقل عنصر من حكاية الى حكاية فى نفس حكايات جماعة بشرية معينة . أو بهجرة نصوص كاملة من الحكايات أو بعض عناصرها من مكان الى مكان خارج الجماعة البشرية . ففى الحكاية ذات التكوين المركب يلاحظ انتقال بعض العناصر غالباً ، وفى الحكايات ذات التكوين البسيط أو المحدود قد تنتقل الحكاية كلها . وعلى سبيل المثال ، حكاية ذات تكوين مركب نرسم لها بالتكوين (أ ب ج) فان العنصرين (أ ب) يمكن أن يكونا حكاية مستقلة من عنصرين متحدين أو « متفاعلين » فى وحدة واحدة . كما يمكن أن يكون الحدث أو العنصر (ج) اقصوصة مستقلة مع مراعاة أن يكون كل عنصر ليس بالضرورة حدثاً . كما يمكن أن يكون (أ) اقصوصة مستقلة و (ب ج) قصة أخرى .

والتجربة الفولكلورية فى دراسة الحكايات الشعبية بخاصة تشير الى أن مشكلة انتقال عناصر من حكاية الى أخرى وهجرة عناصر من ثقافة الى ثقافة وظهور عناصر مولدة جديدة ومتغيرات نتيجة للتبادل أو « التداخل » أو الالتحام أو الاحتكاك أو الصراع بين الثقافات ؛ هذه المسألة هى جزء من مشاكل دراسة

المدون والمأثورات الشفاهية ، ونشر ما لم ينشر من مواد الأدب الشعبى الروائى وخاصة المجموعات المسجلة أو المدونة فى مراكز الفنون الشعبية العربية أو لدى هيئات أو أفراد .

ومن الصعوبات التى تظهر غالباً فى دراسة بنية الحكاية الشعبية وتحديد طرازها ومكوناتها الأساسية ، تشابه الموضوعات التى تتناولها بعض الحكايات الشعبية أحياناً ، وتشابه وتمائل بعض العناصر فى حكايات متنوعة ، وتكرار بعض العناصر أو تداخلها مع عناصر أخرى فى موضوعات متغايرة أحياناً أخرى . وكذلك ظهور عناصر جديدة أو متغيرة بين العناصر الأصلية المكونة لطراز الحكاية ونمطها .

هذه العناصر يمكن أن نسميها عناصر ربط أو وصل ، لأنها تكون صلة ربط بين عناصر أساسية فى الحكاية لتساعد فى تكوين الشكل العام للحكاية . مع مراعاة ، أن بعض رواة القصص (الحكائين) يميلون الى الاطناب فى بعض الفقرات واعطاء مقدمات طويلة لاثارة ذهن السامع وجذب انتباهه . هذه المقدمات قد تتداخل أحياناً مع عناصر الربط (٢٠) .

وجود عناصر الربط هذه لا يؤثر فى طبيعة الحكاية أو شكلها العام ، بل بسببها تظهر حكايات جديدة تنشأ من حكايات سابقة مع اضافة بعض المتغيرات . أحياناً من صنع أو ابداع الراوى - كما أنها تساعد على ادخال عناصر جديدة ، بل بسببها تتداخل بعض العناصر المتغايرة Variants دون أن تفقد العناصر الأصلية Versions مكانها فى بنية الحكاية وان تغير الشكل العام للحكاية .

فمثلاً من حكايتين نرسم لهما بالتكوين

(٢٠) « طرح كثير من الباحثين قضية امكان تسجيل عملية الخلق فى الحكاية الخرافية موضوعاً للبحث وبحوثاً امكانية تسجيل هذا تسجيلًا دقيقًا قدر الامكان » د. محمود فهمى حجازي ، اتجاهات الباحثين فى الحكاية الخرافية ، مجلة الفنون الشعبية ، القاهرة ، العدد ٦ مايو ١٩٦٨ .

نتيجة هذه الظروف ، هو ابداع ابن الحفظته ، وليس من التراث ، أما اذا كان له صلة بالتراث فان هذه الموروثات خضعت لعملية تبديل وتغيير لتتوافق مع الظروف » (٢٢) .

فالفولكلور كاي نتاج ثقافي للانسان ،

يخضع لعملية التغيير والتعديل والتجديد ، مثله في ذلك مثل أي طراز من طرز الثقافة الشعبية (٢٣) . فطرز الثقافة الشعبية التقليدية ، تظهر فيها بفعل عمليات التحول والتغير الاجتماعي والاقتصادي ، والاحتكاك الثقافي وكذلك نتيجة المؤثرات التي تحدث في البيئة الطبيعية وتغيرها ، تظهر بفعل ذلك وغيره من عوامل التغيير ، أنماط وطرز جديدة .

ودراسة العناصر المكونة لأنماط وطرز الثقافة في شتى مجالات أو فروع الثقافة من مادية ، وعقلية ، أو روحية ، بالإضافة إلى النظم الاجتماعية ، واللغة ، التي تعتبر مبحثاً خاصاً من مباحث الثقافة ، مبحث قائم بذاته مثل النظم الاجتماعية في دراسة الثقافة في أي مجتمع وفي كل المجتمعات .

هذه المجالات المتسعة في دراسات « الثقافة » بمعناها الكبير ، تحتاج إلى ملاحظة ورصد التغيرات الحادثة في العناصر المكونة لأنماط هذه « الثقافة » . وخاصة تداخل هذه

الثقافة الشعبية بعامة . فالحكايات كأي عنصر من عناصر الثقافة العقلية للمجتمعات تحدث فيها تغيرات سواء بالإضافة أو الحذف أو بتوليد عناصر جديدة ، تبعاً لتغير المناخ الثقافي عبر الأجيال أو في جيل واحد تبعاً لتغير طرز الحياة التي يعيشها هذا الجيل نتيجة طفرات اجتماعية أو تحولات في شكل وامكانات البيئة ، سواء أكانت طبيعية أم اقتصادية أم . . الخ . فقد تظهر عناصر جديدة تحمل خصائص وموضوعات من مستحدثات المدنية والتطور الصناعي والعلمي التطبيقي مما يمس بشكل مباشر وغير عادي حياة الانسان اليومية . . ففى بعض المجتمعات الأوروبية والأمريكية مثلاً ظهرت عناصر في المرويات الشفاهية الشعبية تدور حول الانسان الآلى والآلات الكهربائية الحاسبة ، والعقول الالكترونية والآلات التي تسيّر آلات أخرى تسييراً ذاتياً مما يصطلح عليه بالآتمتة automation (٢٤) . كما ظهر في بعض المجتمعات العربية نوع من الحكايات الشعبية وخاصة النوادر التي تدور حول استخدام الأدوات الصناعية الحديثة والآلات الكهربائية التي شاع استخدامها في الحياة اليومية للانسان . هذه النوادر القصصية منها ما هو متغيرات لنصوص أصلية ومنها ما هو ابداع حديث . وبعض الدارسين الفولكلوريين المحدثين يرون « أن هذه الإبداعات المحدثّة - رغم عدم ارتباطها بالتراث الشعبي -

(٢١) قدم الاستاذ آلان دنيس Alan Dundes في خطابه الذي القاه في مؤتمر الفولكلور الدولي الذي عقد في بوخارست خلال شهر اغسطس ١٩٦٩ نماذج من هذه المرويات الشفاهية الشائعة في المجتمع الأمريكي وللأسف لا تسعني ذاكرتي لذكرها بدقة .

(٢٢) Wendy Reich, The Uses of Folklore in Revitalization Movements, in : "Folklore", (Review), Vol. 82, Autumn 1971, London, p. 243.

(٢٣) الماثورات الشعبية بطبيعتها هي نتاج ثقافي . كما يذهب الاستاذ باسكوم إلى أن « الفولكلور ينتمي إلى علم الانثروبولوجيا الثقافية ، فالفولكلور بالنسبة للانثروبولوجيين جزء من أهم الأجزاء التي تكون ثقافة أي شعب . ولا توجد ثقافة - مدروسة فعلاً - دون أن تتضمن الفولكلور » .

William R. Bascom, Folklore and Anthropology, reprinted from : "The Journal of American Folklore", in : "The Study of Folklore", Alan Dundes, Prentice-Hall Inc. Englewood Cliffs, N. J. 1965, pp. 25 - 33.

«التكوين» Structure أو من حيث الوظيفة Function أو من حيث التفسير والتقييم للبناء الفكرى Ideology وإذا افترضنا مثلاً ، وجود طراز ثقافى مادى يتكون من أنماط ثقافية (أ ب ج) فالنمط (أ) قد يتكون من وحدات أصغر (أ١، ب١، ج١) ، وقد يظهر من تحليل هذه الوحدات أن الوحدة (ج ١) هي «عنصر» مركب أصلاً من عنصرين مختلفين أحدهما مادى (د) والثانى اجتماعى (هـ) . وبفحص العنصر (هـ) قد يتبين أنه يتكون من عنصرين متداخلين هما (أ هـ ١ ، و) فهو نتيجة تفاعل بعضهما ببعض . والعنصر (هـ ١) هو أصلاً «عنصر اجتماعى» (من النظم الاجتماعية) والعنصر (و) هو عنصر من الاتجاهات الذاتية للإنسان . من ذلك يتبين لنا غالباً ، أن هذا الطراز الثقافى من طرز الثقافة المادية يتربك من عناصر ثقافية مادية محضة وكذلك من عناصر ثقافية عقلية واجتماعية ، والاتجاهات الذاتية للإنسان من الثقافة الروحية للإنسان ، من ممارسات طقوسية أو تقديم قربان خلال (إقامة البناء مثلاً) ، أو اختيار وقت معين للبدء فى العمل (ظهور نجم معين فى السماء مثلاً) أو مرور طير محدد نوعه) . وكذلك وجود تمتمات تقال ، ومصطلحات من اللغة تساعد فى تكوين هذا الطراز (٢٤) .

من ذلك يمكن أن نستدل الى حد ما ، أن فى الامكان تصنيف طرز الابداع الشعبى فى شتى فروع علم المآثورات الشعبية مسترشدين فى ذلك بالتصنيف المستخدم فى الأدب الشعبى بعامة والحكايات الشعبية بخاصة ، فليست مواد الأدب الشعبى أيسر فى التصنيف من غيرها ، بل ان مواد الابداع المادى (الفنون التشكيلية والتطبيقية) أكثر المواد الثقافية ملاءمة فى التصنيف . فى حين أن فنون الموسيقى

العناصر فى أنماط وطرز متنوعة سواء كان ذلك فى شكل الابداع الثقافى أو فى الغرض منه . وفى مختلف أنواع ومظاهر الابداع الشعبى Folk - Creation .

فالإنتاج (Production theory) أو الابداع الثقافى الشعبى يسير عادة فى اتجاه واحد ، وفى معظم الأحوال ، مع الغرض الذى يحققه هذا الابداع . فكل نتاج ثقافى شعبى لا بد وأن يكون له وظيفة بالضرورة فى المجتمع الإنسانى الذى أنتجه . وتتداخل هذه الوظيفة أو هذا الغرض من إنتاجه مع عناصر أخرى من مجالات ثقافية أخرى . فقد يكون النمط الأساسى لهذا النتاج الثقافى نمطاً من أنماط طرز الثقافة المادية (إقامة بناء ، صنع سفينة ... الخ) . هذا النمط من طرز الثقافة المادية لا يتحقق بالفعل الا بوجود عناصر أخرى من أنماط ثقافية أخرى من طرز الثقافة العقلية أو الثقافة الروحية ، أو من كليهما معاً . ولكى يتحقق بالفعل وجود هذا النمط من طرز الثقافة المادية ، تشارك فى بنيته الثقافية عناصر مساعدة غير مادية من الثقافة ، اذ تتداخل عناصر تعاونية من النظم الاجتماعية والاتجاهات الذاتية للإنسان واللغة فى هذا النمط من الثقافة المادية (إقامة بناء ... الخ) .

لذلك حينما ننظر للأنماط الثقافية نظرة فاحصة ، لتحليل عناصرها ، نجد أن من الضرورى ملاحظة دور هذه العناصر فى بنية الموضوع موضع الدراسة أو بنية المادة ، مادة البحث . وذلك بهدف تجنب بعض الخطأ أو الخلط فى تحديد « الطراز الثقافى » والأنماط التى تندرج تحت هذا الطراز ، والعناصر المكونة لكل نمط من تلك الأنماط سواء كان ذلك من حيث « التركيب » أو « البناء » أو

(٢٤) سبق ان ناقشنا هذا الموضوع بتفصيل اكبر فى مقال « الثقافة الشعبية مكوناتها وأهميتها دراستها » مجلة الفن الاداعي ، مجلة خاصة تصدرها اذاعة القاهرة كل ثلاثة اشهر ، العدد ٣٣ ، السنة التاسعة ، اكتوبر ١٩٦٥ .

الدارسين العرب فعلاً، هي عدم توافر المادة - رغم غزارتها - المجموعة ميدانياً والممكن تبادلها بين الدارسين حتى بتيسر استخلاص العناصر المكونة لها ومعرفة أصولها المثبتة ومتغيراتها في مختلف اقطار الوطن العربى على اتساع المكان وامتداد الزمان .

والحكايات الشعبية تعتبر من أهم مصادر وطرز المأثورات الشعبية العربية وتحمل عناصرها الكثير من جوانب التاريخ الشفاهى والتراث الفكرى للامة العربية . ذلك التراث الذى حفظت كمأ كبيراً منه المخطوطات والكتب وما زال كم غير قليل منه مخزوناً في ذاكرة الناس وخاصة المسنين منهم ، يتناقلونه شفاهة عبر الأجيال . كما تعبر الحكايات الشعبية عن كثير من المقولات الفكرية والاجتماعية ، الكامنة والشائعة .

وإذا كانت المأثورات الشعبية هي نتاج جماعى تشترك الأجيال في صنعه والحفاظه عليه ، فان دراسة هذه المأثورات - الجانِب المكمّل لتراثنا الحضارى الانسانى - تحتاج بالتالى الى جهود جماعية واعية تقوم بمسؤولية الكشف عن خصائص هذا التراث بفكر عربى ومنهج علمى .

والفناء والرقص أصعبها لتداخل عناصر من الرقص من عناصر من الفناء مع عناصر من الموسيقى في آن واحد . مثلها في ذلك مثل كثير من المأثورات الشعبية التى ترتبط بعضها ببعض كابداع شعبى وتؤدى أو تمارس مع بعضها البعض في مناسبة واحدة . فالابداع الشعبى بصفة عامة هو تعبير عن حالة انسانية يعبر عنها الانسان بمظاهر متنوعة من التعبير .

لكن ورغم ما يبدو من صعوبات في تصنيف هذه الطرز المختلفة ، في المأثورات الشعبية ، فان فرز وتحديد العناصر المكونة لهذه الطرز هو « أساسى » اية دراسة منهجية لمواد الابداع الشعبى والمأثورات الشعبية . ولقد امكن في بعض البلدان الاوروبية التى تيسر لها عدد وافر من الباحثين الفولكلوريين وجامعى مواد المأثورات الشعبية ، اعداد اطالس فولكلورية لبعض طرز الثقافة الشعبية وانماطها . وقد حددت هذه الأطالس بشكل مباشر وبرؤية واضحة أيضاً العناصر المكونة للأنماط المختلفة في طراز ما من طرز الثقافة . ومن هذه الأطالس ما صدر في المانيا وسويسرا وبولندا (٢٥) .

وحسب تصورى، أجد أن أهم مشكلة تواجه

★ ★ ★

(٢٥) علاوة على اطالس التوجرافى لمنطقة حوض البحر الابيض المتوسط بدأ العمل فيه منذ عشر سنوات .

كما صدرت عدة اطالس عن الأزياء الشعبية في بعض بلدان اوربوا الشرقية ومن أبرز هذه الأطالس ما صدر في بولندا ويوغوسلافيا والمجر . كما صدرت في السنوات القليلة الماضية (١٩٦٤) الطبعة المعدلة من الأطالس الانثوجرافى البولندى الذى سبق أن صدرت طبعته الاولى ١٩٥٨ . والواقع ان الجهود العلمية - التى لمستها بنفسى حينذاك - في تصحيح بعض الأخطاء التى وردت في الطبعة الاولى جهود علمية دقيقة . وأرجو ان يصدر قبل نهاية هذا القرن اطالس لبعض الظاهرات الفولكلورية العربية في احدى الدول العربية. راجع أيضاً : د. محمود فهمى حجازى ، اطالس المأثورات الشعبية مجلة الفنون الشعبية ، القاهرة العدد الخامس ، فبراير سنة ١٩٦٨ .

القولكلور ومشكلات الحضارة المعاصرة

* أحمد مرسى

ان ندعى أن الانسان لى يقرر أى موقف يقف فيه بالنسبة لحضارة عصره أو ثقافته مثلاً ، فان عليه أن يكون على علم كامل أو معرفة على الأقل بكل ما يحيط به ، وان يعى نفسه خاصة فى عصرنا الحديث حيث تتداعى الحواجز بين المجتمعات .. وتنهار الفواصل التى كانت تعوق حرية الحركة ، والفكر ، وحيث يحاول كثير من المجتمعات أن يحقق وجوده بطريقة أو باخرى فى الفكر ، أو الفن أو التكنولوجيا ... الخ .

ان خبرة السنين الأخيرة من عمر الانسانية، تلك السنين التى بدا فيها أن ما لم يكن يستطيع الخيال أن يبلغه ، وقد أصبح امراً ممكناً وواقعاً ، قد زلزلت كثيراً من مشاعر الانسان من جانب ، وتركته حائراً من جانب

يتسم العصر الذى نعيش فيه بسمات لم يعرفها الانسان فى العصور التى مرت به أو مر بها طوال تاريخه على الأرض، ذلك أن التيارات الثقافية والسياسية وعملية التحول الاجتماعى ، والتغيرات التى تعتور أجزاء كثيرة من العالم من حولنا ، قد جعلت الانسان فى موقف لا يحسد عليه ... انه لا يستطيع أن يلاحق كل هذا الذى يحدث من حوله فى الخارج وهو فى الوقت نفسه لم يستطع التوصل الى الاسلوب الذى يفهم به نفسه والآخرين الذين يعيشون معه فى نفس المجتمع، وفى اطار نفس الحضارة ، ومن ثم أصبح من الصعوبة ، ان لم يكن من المستحيل تقريباً ، أن يقرر اين يقف تماماً من كل ذلك .

وربما كان من قبيل تقرير الامور البديهية

* الدكتور احمد مرسى . مدرس بكلية الآداب جامعة القاهرة . له العديد من المقالات فى الأدب الشعبى وعلم الفولكلور .

آخر ، ولذا كان من الطبيعي أن يرغب الناس في العثور على مخرج من تلك الحالة التي وجدوا أنفسهم يعانون بسببها الكثير من الخوف وعدم الاطمئنان ، وأن يشعروا بالحاجة الى قوانين جديدة والى نظم جديدة ، وأن يتجهوا بكل ما يستطيعون من جهد ، وما يتوافر لهم من قدرة للبحث عن معرفة جديدة او دعوة مستحدثة توفر لهم الاستمرار في مواجهة الحياة والعصر الذي يعيشون في اطاره .

ولعل أكثر ما نعانیه من قلق أو اضطراب انما يرجع في المقام الاول الى الاسلوب الذي نمارس به حياتنا في المجتمع الذي نعيش فيه ، ونتحرك داخل حدوده . واذا كنا لا نعرف بأى وجه من وجوه اليقين ماذا يجب أن نصدق ، وما الذي ينبغي أن نؤمن به ، وكيف نمارس حياتنا أو نعيشها ، فليس ذلك بسبب قلقنا الذاتي ، أو مشاعرنا الفردية ، وانما هو في الحقيقة بسبب ما يحيط بنا من ضباب يحجب رؤيتنا عن أن تصل الى أبعد مما يتيح لها . ولكي نتمكن من أن نتبين طريقنا خلال هذا الضباب المتكاثف من حولنا فاننا نحتاج الى مثل اجتماعية جديدة ، والى اسلوب جديد للحياة يتلاءم مع الظروف الحضارية التي يمر بها عالمنا المعاصر .

ويرجع بعض السبب في عجزنا عن تشخيص عللنا وامراضنا ، أو معرفة السبيل الصحيح لمعالجتها وعدم درايتنا بما يجب علينا أن نفعله لكي نستطيع تحليل مشاكلنا والسيطرة على ما نشكو منه ، ومناقشة القضايا الملحة التي تفرض نفسها على مسار حياتنا ، الى اننا نستخدم في أحيان كثيرة بعضاً من مفاهيم موروثة أو تفسيرات قاصرة لفهم حضارتنا المعاصرة .

أن أزمة عصرنا الحاضر من الناحية العقلية هي أزمة أساسها عدم فهمنا لهذه الحضارة المعاصرة ، ذلك أن فهمنا الصحيح للظروف

التاريخية التي يمر بها المجتمع العالمي ، وما تتسم به الحضارة المعاصرة من سمات جعلتها تقف متميزة عما سبقها من حضارات ، نشأت في هذا الجزء من العالم أو ذاك ، انما يفسح لنا المجال للنظرة البعيدة الجادة المتعمقة لكي نفهم مشاكلنا ، لا واحدة واحدة ، منعزلة احداها عن الاخرى ولكن بشكل ينتظمها جميعاً في وحدة واحدة ، مما يمكن معه أن نخطط لحياتنا في المستقبل على اساس راسخة تضمن القضاء على كل ما نشكو منه من علل ، وما يمسك بتلابيبنا من مشكلات . ومن هنا فاننا لا بد من أن نحلل حضارتنا المعاصرة لكي نقف على جذورها ومكوناتها وأدائها ، ونواحي الايجاب والسلب فيها لكي نصل في النهاية الى الفهم الواعي بما يجب علينا أن نفعله والى الادراك المستنير لطبيعة الارض التي نقف عليها . ولعلنا مطالبون قبل أن ندخل في تفصيلات الموضوع أن نشير الى علاقة كل ذلك بالفولكلور ، خاصة وان الموضوع ليس موضوعاً مألوفاً بالنسبة لدارسى الحضارة أو الفولكلور على السواء ، ولكننا - دون أن نفكر الى نتائج لما تتبلور - نود أن نشير الى أن أحد المطامح التي يريد دارسو الفولكلور أن يحققوها ، ولعلهم وصلوا في ذلك الى نتائج جديرة بالالتفات وامعان النظر ، هي انهم يريدون أن يكونوا من جديد وعن طريق دراستهم للفولكلور وظواهره المتعددة ، تاريخ الانسان الحضارى أو الثقافى بعامة ، لا كما تمثله كتابات الشعراء والمفكرين المرموقين ، بل كما تصوره فنون العامة من الناس وعاداتهم وموروثاتهم ، هؤلاء الذين قضى عليهم بأن يظل صوتهم أقل جهازة من غيرهم عصوراً طويلة . وعلى ذلك فاننا عندما ننظر في حضارتنا المعاصرة لا نستطيع أن نفصلها عن الناس - كل الناس - الذين يشاركون في صنعها ، والذين يتلقونها ويتمثلونها ويعيشون في اطارها ، ولما كان الفولكلور أحد الظواهر الثقافية التي يمكن ان نتعرف منها على أثر هذه الحضارة في البشر ، وتأثيرهم فيها ، فان هذه بهذا المعنى تصبح في غير حاجة الى تدليل .

قابل للمشاهدة ، إلا أن فهم الحضارة التي نعيشها ضروري لفهم الاحداث في العالم الإنساني والتنبؤ بها ، وفهم الكائن البشري لنفسه ، وفهم سلوكه ، سوف يفيدنا في تحليل أعمال الأفراد سواء درسناها على أساس جماعي أو على أساس فردي ، وفي لقاء الضوء على التتابع التاريخي الذي مر به المجتمع البشري .

— أن كل حضارة إنما هي مجموعة مركبة من الحاجات المادية والمعنوية ، فإذا عرفنا حضارة مجتمع من المجتمعات ، عرفنا ما يتوقعه أفراد هذا المجتمع من بعضهم البعض أو ما يتوقعه الأفراد من الآخرين الذين ينتمون إلى مجتمعات أخرى ، وعرفنا أيضاً أنواع النشاط التي تبعث الراحة والاطمئنان في نفوسهم .

— أن الحضارة من حيث طبيعتها ووظائفها لا تختلف في مجتمع بشري عنها في مجتمع آخر ، والخلاف إنما يكون في الدرجة لا في النوع إذ أن حاجة واحدة يمكن أن تتناولها حضارات متعددة بطرق مختلفة .

والحضارة تحمل في طياتها فكرة التدخل الإنساني ، ونعني بذلك إضافة شيء جديد إلى حالة من حالات الطبيعة أو إدخال تعديل على عنصر من عناصرها . ومن النتائج الهامة التي توصل إليها الدارسون لشخصية الحضارة وتفاعلها مع مكوناتها أنها تتسع باتساع الممارسين لها والخالقين المجددين فيها وأنها ليست لها نهاية محتومة ، وليس في طبيعتها ما يقيد نموها أو يرسم لها حداً لا تتعداه . وإذا كان التاريخ قد وعى من ذلك شيئاً ، فإنما يعد ذلك استثناء من القاعدة وخروجاً على طبيعة الحضارة نفسها ، ذلك أن الحضارة مجرد نوع خاص من الثقافة ، أو على الأصح شكل معقد وراق من أشكال الثقافة ومن ثم فالإنسان هو الكائن الوحيد الذي يمكن أن نزع من له حضارة .

الحضارة ماهيتها ومظاهرها :

إن الباحث الحديث في أي ميدان من ميادين المعرفة عامة ، لكي يتوصل إلى حكم عام ، أو إلى نتيجة حاسمة في الميدان الذي يدرسه ، لا شك مطالب أولاً ، وقبل كل شيء ، بأن يتعرف على كل الظواهر الخاصة بالموضوع الذي يتناوله بالدراسة ، وأن يلم بكل نواحيه ، ولما كان ذلك ليس أمراً سهلاً ، ولم يعد في مقدور إنسان واحد مهما أوتي من العلم ، ومن الصبر والجلد على متابعة دراسته والتعمق فيها إلى أبعد حد — أن يقوم بكل المهام وحده ، ذلك لأن ميادين المعرفة قد اتسعت ، ولا تزال تتسع بشكل لانهائي مما يستحيل معه وجود الإنسان الموسوعي المعرفة الذي عرفناه في فترات مختلفة من تاريخ الفكر العالمي . ولذلك فقد اتجهت الحياة إلى التخصص في المجال العلمي ، مثلما اتجهت إلى تقسيم العمل تبعاً لمتطلبات الحياة ومتطلبات العصر . ولكن الباحث في مجال الحضارة على وجه الخصوص مطالب بأن يعرف كافة مظاهر الحضارة التي يريد دراستها ، من علم وأدب وفن ودين وسياسة ... الخ ، مما يجعل بحثه يتشعب إلى حد كبير ويكاد يصبح من المستحيل جمع كل هذه الأبحاث والوصول منها إلى حكم شامل على حضارة مجتمع ما ، إلا بعد جهد ضخم في مجال الفكر ، وفي مجال جمع المادة العلمية اللازمة في آن واحد ... وإياً كان الأمر فإن أهم ما يميز حضارتنا المعاصرة — ولعل ذلك مما يجعل الحديث عنها سهلاً ميسوراً إلى حد ما — هو ذلك التقدم الصناعي الضخم وتلك القدرة على إبداع الآلات وتطويرها لكي تكون خادمة للإنسان مساعدة له على تيسير حياته . ولقد بدأنا بالفعل نواجه المشكلات التي تثيرها الصناعة بما تعتمد عليه من آلات ... لها دورها الكبير في عملية الإنتاج . ولكن على الرغم من إقرارنا أن لفظ الحضارة كمصطلح لما يتحدد وأنه مفهوم مجرد يستعمل للتعميم ، كما أننا لا يمكن أن نرى الحضارة في شكل كيان ملموس

وقد شغلت العلاقة بين الحضارة والمجتمع والمدنية أذهان كثير من الدارسين والمؤرخين . فهناك من يقول بالترقية بين فكرتي المجتمع والحضارة فيعرف المجتمع بأنه مجموعة من الناس يعيشون معاً ويموتون معاً ، ويعرف الحضارة بأنها اساليب مختلفة من الحياة لتلك الجماعة ، فتقسيم الوظائف والعمل الذي يحدده الانتاج وتبادل السلع والحياة المشتركة يكون ببيان المجتمع ويشكله ، بينما التقاليد والعقائد التي تحافظ على كيان المجتمع وتسمح له بالاستقرار تعد التعبير عن حضارة المجتمع .

فحضارة مجتمع ما ، هي طريقة حياة افراده ومجموعة الأفكار والاستعدادات التي اكتسبوها والتي يتوارثونها جيلاً بعد جيل ، والتي تقدم لكل جيل الحلول الفعالة لمعظم المشاكل التي تواجههم والتي تنشأ عادة من حاجاتهم الى بعضهم البعض في نطاق مجتمعهم (١) . وعلى هذا الأساس فإن الحضارة باعتبارها تراثاً انسانياً تختلف من مجتمع لآخر، وان لم تختلف طبيعتها ووظائفها، وهي تتكون من النظم الاجتماعية المختلفة وأنماط السلوك وأنواع النشاط الفني والتكنولوجي كما أنها تحتفظ بقيم جوهرية تدور كلها حول أنواع السلوك المعتبرة التي يقرها المجتمع ، وتجري فيها كل أنواع النشاط ، وهي تهى للانسان مجموعة من الأساليب التي تساعد الفرد على التكيف مع البيئة الخارجية وعلى العمل مع زملائه من أعضاء مجتمعه . وقد ذهب الباحثون وخاصة الألمان في تفريقهم بين الحضارة والمدنية الى أن الحضارة هي صورة التعبير عن الروح العميقة للمجتمع وأن مظاهر التقدم التكنولوجي

والآلى هي المدنية . وعلى ذلك تصبح المدنية مرتبطة بالظواهر المادية في حياة المجتمع أما الحضارة فهي الظواهر الثقافية والمعنوية في هذه الحياة . ويؤكد **توماش مان** هذا الرأي عندما يذهب الى أن الحضارة هي الروح العميقة للمجتمع وأن المدنية هي الآلية . ويرى **الفريد فيبر** أن المدنية ذات طبيعة عقلية عامة لا تتحدد بصفة محلية ، أما الحضارة فهي في صورتها العاطفية مظهر روحي أصيل وحرر لتجمع حيوى ، كما يفرق بين المجتمع من حيث هو مجموع الظواهر الاقتصادية والسياسية والاجتماعية وبين الحضارة من حيث هي الفن والدين والفلسفة . ولكن على الرغم مما ذهب اليه **الفريد فيبر** فالعلاقة بين المجتمع والحضارة علاقة تداخل وامتزاج ، فالمجتمع في الواقع ليس حقيقة مقياسة للحضارة أو متميزة عنها ، بل ان الحضارة وجه من أوجه المجتمع وصفة من أخص صفاته .

أما **تايلور** فيرى أن الحضارة هي الكل المعقد الذي يتضمن المعرفة والعقيدة والفن والأخلاق والقانون والتقاليد ، وكل القدرات التي يكتسبها الانسان بوصفه عضواً في مجتمع (٢) . ولعل أكثر الفروق بين الحضارة والمدنية شيوعاً تلك التفرقة التي تربط المدنية بالنواحي العملية والمادية في حياة المجتمع بينما نرى أن الحضارة هي المثل السائد في ذلك المجتمع والتي تجمع بين افراده كلهم في وحدة معنوية واحدة فيحس كل منهم بأنه يشارك الباقين أفكارهم وبأن حياته يجمعها بحياتهم تيار واحد. وممن يمكن أن نرى عندهم هذا الرأي عالم الاجتماع الشهير **ماكيبير** الذي يذهب الى أن الحضارة هي ما نحن وتمثل في الفنون والآداب والديانات والأخلاق ، أما المدنية فهي ما نستعمل ، وتمثل في السياسة

W. H. Kelly, The concept of culture in the Science of Man in World Crisis (Ed. (١)
Ralf linton) N.Y. 1945 — P. 79.

E. B. Taylor, Primitive Culture, London 1913.

الحضارة» اما بقية عناصر الحضارة فانها كلها قابلة للهجرة ، و « الجوهر » لا يمكن نقله لأن له طابعاً محلياً يصعب نقله .

ومحصلة القول في هذا الموضوع أن فكرة الحضارة أكثر وضوحاً في مجال النظم والعقائد والسلوك ، أما فكرة المدنية فهي أكثر وضوحاً في ميادين الفنون الصناعية والعلوم الطبيعية والرياضيات ، فالمدنية جانب من جوانب الحضارة ، ثم انها تعود بعد فترة لكي تكون حضارة بما تستحدث من قيم جديدة ، وما تنشئ من علاقات خاصة بها .

وترى **مرجريت ميد** أن الحضارة هي مجموعة الصور وأشكال السلوك المكتسبة التي تنقلها مجموعة أو افراد مرتبطون بتقاليد مشتركة الى أبنائهم وإلى الوافدين بالافين الذين يندمجون في حضارتهم . وهكذا فان الحضارة لا تقتصر على التقاليد الفنية أو العلمية أو الفلسفية لمجتمع من المجتمعات ولكنها تتضمن أسلوبه الخاص ، ونظمه السياسية ، وآلاف الاستعمالات والوسائل التي تميز حياته اليومية . وتتميز الحضارة بأن من خصائصها الاستمرار ، والانتقال من جيل الى جيل ، وانه تورث عن طريق الذاكرة الاجتماعية، وعن طريق الرموز والنظم المختلفة من كتابة الى فنون تشكيلية ، الى أسلوب تعليم والتربية ... الخ (٤) .

ان أى مجتمع مهما يكن ، يتبادل التأثير والتأثر مع حضارته ونظمها ، ويتقاسمان الوجود ويعرف أحدهما الآخر ، ويقوم مقامه . وليس معنى ذلك أن ننكر الإضافات التي تحملها الأجيال المتعاقبة الى الحضارة ، فكثير من أوجه الحضارة قد يتغير في جيل واحد ، خاصة في عصر التكنولوجيا ولكن هذا لا يغير نفعته،

والاقتصاد والتكنولوجيا ، فكل مدنية حضارة ، وليست كل حضارة مدنية (٢) . والمدنية في رأى البعض هي مجموعة السلوك والعقائد والنظم التي تتجمع وتتغير بلا انقطاع وبصفة دائمة . ان الجزء الذي يتناول السلوك والعقائد والنظم هو باتفاق كل المدارس الاثنولوجية ، خاص بالحضارة ، فالانتفاع المباشر بمعطيات البيئة عمل حضارى لأنه يتم على وجوه مختلفة محلية شديدة التنوع ، والعنصر المحلي هو سمة الحضارة ، والعنصر العالى هو سمة المدنية . والذين يذهبون الى هذا الرأى ، يسوقون عدة أمثلة على ذلك فهم يرون - مثلاً -

أن النسبية في السلوك هي الحضارة (كاعداد الطعام ونظام الزواج ، التحية ... الخ .) اما المطلق فهو من سمات المدنية (كالسيارة ، الطائرة ... الخ) وهناك بعض الأشياء التي تشترك فيها الحقيقتان ، فالسينما تعد مدنية من ناحية كونها آلة ، اما من ناحية مضمونها فهي حضارة . وعلى ذلك يكون الفارق الحاسم بين المدنية والحضارة هو ظهور صفة القابلية للانتشار والاقتباس في الاولى ، وغيابها في الثانية . ذلك أن المظاهر المتعلقة بالنشاط المادى للانسان هي التي تقبل الانتقال والتداول لأنها موضوعية خارجية ، بينما النشاط الروحي من حيث هو خاص وشخصي لا يقبل مثل هذا التداول . وعلى الرغم من أن الكثير من المظاهر الخارجية للحضارة قابل للدراك والمعرفة ، ويمكن نقله الى الغير على هذا الأساس ، الا أن المشاعر الانسانية تحتل منزلة هامة جداً ، كما أن النظرة المشتركة للحياة التي يتأثر بها الافراد في المجتمع في انعكاسها على سلوك الافراد ومشاعرهم وردود الفعل التي يمكن أن تنشأ نتيجة لذلك تختلف بين انسان وآخر ، وبين مجتمع ، ومجتمع آخر ، فالشيء الذي لا ينتقل هو « جوهر

اما اثر ذلك في المجتمعات التي تتعرض للتغير فيتوقف على عاملين :

- أولهما : نوع العناصر الجديدة التي تسرب الى الحضارة .

- ثانيهما : عدد العناصر الجديدة التي يضطر المجتمع الى مواجهتها في فترة معينة من تاريخه .

ولا شك أن بعض العناصر الجديدة تسبب تفككاً أكثر من البعض الآخر ومن الواضح أنه كلما ازدادت العناصر الجديدة التي يواجهها المجتمع ازداد احساس المجتمع بعدم القدرة على التكيف والملاءمة بين القديم الذي يعيش في اطاره والجديد الذي يفرض نفسه عليه (٥) .

وتختلف درجة التغير ونوعيته من مجتمع لآخر . . . ومن عصر الى عصر ومن المهم أن نشير الى أن الطريقة التي تقبل بها إحدى الجماعات عناصر مقتبسة من الخارج وكذلك طرق رفضها لهذه العناصر لا يمكن أن تدرك ادراكاً تاماً بمجرد النظرة العابرة إذ أن العملية ترتبط أساساً بالتركيب الثقافي للمجتمع . والتغير الحضاري إذا حدث بالشكل المطلوب إنما يهدف الى أحداث توازن يحافظ به على كيان المجتمع ويلأئم بين تنظيماته ويؤلف بينها وينسقها ، فالإنسان لا يكف عن اكتساب الخبرات ولا يكف عقله عن التفكير ولا تصلح حياته بغير ذلك . وهو كلما اكتسب خبرة كان التغير أمراً ضرورياً . وكان تكيفه لهذا التغير أمراً أكثر ضرورة وأشد الحاجة ، ذلك أن الكثير من عناصر الثقافة القديمة قد يتغير خلال عملية التكيف على النمط الجديد بالإضافة الى أن الحركات التي يثيرها عنصر جديد يتسرب الى الحضارة لا تتوقف أبداً ، فحالما تهدأ تلك الحركات يظهر عنصر جديد يتطلب إعادة التنظيم الحضاري ومن ثم لا تنفك الحضارات

انما يحدث عن طريق الخصائص الحضارية نفسها بحكم وظيفتها . والحضارة بالمعنى الذي انتهينا اليه ذات مجال عظيم الاتساع ، لأنها تشمل الأوجه السياسية والاجتماعية والاقتصادية والفنية والعلمية والأدبية والدينية من نشاط الإنسان ، أي أن لها معنى جامعاً يضم في داخله مختلف أنواع السلوك ووجوه الابداع التي يمكن أن ينهض بها الإنسان ، فمن العسير أن نركن الى تفسير يقنع باسناد الحضارة الى عامل واحد مهما يكن ذلك العامل أساسياً وجوهرياً ، لأنه لا يمكن أن يعمل وحده ، ولأن أي نشاط في جانب واحد يتوسل اليه بوسائل مختلفة ، فالنشاط الديني قد يتوسل اليه بنشاط فني ، والنشاط الفني قد يسعى اليه بنشاط اقتصادي . . . الخ .

ومما يرتبط بفكرة الحضارة عمليات التغير التي تحدث للمجتمعات البشرية إذ أنها في حالة تغير دائم ، وهذا التغير هو سبيل بقائها ونموها فهي تتكيف به مع واقعها وتسدد به حاجاتها وترضى به مثاليتها في الحياة ، وأحياناً فيما وراء الحياة ، فتتخلص من القديم الذي تضيق به أو يقصر هو عن أن يفي بمطالبها فتبدع الجديد الذي يلائمها ، على أن ذلك لا يحدث بصورة رياضية فيها الاضافة والحذف ولكن في صورة كيميائية بحيث ينشأ مركب معقد وصورة متكاملة ذات خصائص جديدة هي مجموعة النظم المختلفة التي يتحرك المجتمع خلالها ابتداء من القيم المجردة وأنماط السلوك والتفكير الى مئات الاستعمالات اليومية .

والتغير الحضاري في حقيقة الأمر تغير انساني ، فالحضارة حين تتغير إنما تعمل لتغيير الإنسان الذي يعيش في اطارها . وهو مع ما ينشأ عنه من تفكك أو تكامل وتكيف جديدين ، يحدث في كل وقت وفي كل مكان .

والادارة العامة مما يعد انكاساً للاتجاهات العالمية ، كما يحدث نفس الأمر في المجال الاقتصادي بما يسمح بتحسين وسائل الانتاج، وادخال التكنولوجيا الجديد في حياتنا عامة ، أما الميدان الثالث فهو الميدان الاجتماعي وهو ابطأ هذه المجالات جميعاً ذلك لأن هذا المجال كان وقفاً خاصاً على الاسرة في العصور السابقة قبل ان تتولاه الدولة في العصر الحديث . وليس معنى ذلك أن نلتئم الأعداء لأنفسنا ، لبطء عمليات التغيير فيه كما حدث في المجالات الأخرى وهو أحد المشاكل الرئيسية التي تواجه حضارتنا المعاصرة .

الحضارة المعاصرة :

يجمع الباحثون على أن الحضارة المعاصرة قد بدأت بتلك الیقظة التي شملت أوروبا بعد العصور الوسطى واتجهت للبحث عن هدف جديد للإنسان في غير العالم الآخر بعد تضائل شأن الكنيسة في بداية عصر النهضة في أوروبا. فقد تركّز هذا الهدف في إيجاد مفهوم جديد للإنسان بعد الثورة العلمية التي أحدثتها **كوبرنيكوس** في المفهوم الشائع آنذاك عن الإنسان والكون فقد غير من الفكرة التقليدية عن الأرض وأنها مركز الكون . . فقد ثبت أنها واحدة من توابيع المجموعة الشمسية التي تضم الأرض وغيرها من الكواكب وهو ما أكدته **جاليلو** الذي أحدث هو الآخر انقلاباً في عالم المعرفة الذي كان سائداً آنذاك .

ولقد شهدت تلك الحقبة أفكار **ديكارت** و**فرانسيس بيكون** التي غيرت من جوهر الفكر والفلسفة مما انعكس بعد ذلك على أعمال كبار فناني عصر النهضة إذ تحولت الأنظار إلى الواقع المادي للأجسام والطبيعة كما تبدو مباشرة لحواس الإنسان (٦) .

تسعى إلى تحقيق نوع من التكامل . ولكنها لا تبلغه أبداً .

ويرتبط التغير الحضاري كذلك بخصيصة أخرى من خصائص الحضارة ، هي وظيفتها التي تقوم على اشباع الحاجات الأساسية والفرعية لأعضاء المجتمع ، ذلك أن العادات والسلوك ، والوسائل المادية التي تقدمها الحضارة ، يتوقف بقاؤها على مقدرتها على الاستمرار في اشباع تلك الحاجات ، ولكنها في الوقت نفسه تخلق الحاجات ، مثلما تهىء الوسائل لتلبيتها . ان الحضارة مجموعة متشابكة من الوسائل التي اتخذت شكل أنماط معينة تختص بتلبية حاجات الحياة ، ولكنها علاوة على ذلك ، مجموعة من الأهداف التي تسعى المنجزات الفردية والجماعية إلى تحقيقها . وإذا كنا نريد أن تكون لدينا المقدرة على التنبؤ بأعمال الإنسان مستقبلاً ، فقد وجب علينا ألا نفترض أن الدوافع الفعالة متماثلة عند جميع البشر ، وحتى الحاجات الأولية كالجوع والجنس تخضع لتأثير الحضارة وتوجيهها ، ومن ثم فهي تختلف في التعبير عنها ، وتلبيتها باختلاف المجتمعات .

إننا عندما نركز على موضوع التغير الحضاري يهملنا هنا - رغم تشعب الموضوع - أن نشير إلى أهمية ما يحدث الآن في عالمنا المعاصر ، وخطورته في الوقت ذاته ، إذ أننا عندما نتيقن وجوه التغير الحضاري التي يمر بها العالم من حولنا لكي نرصد حركة حضارتنا ومسارها ، سوف نلاحظ أن هذا التغير أكثر وضوحاً في عدة ميادين ، منه في ميادين أخرى ، لا تقل في أهميتها عن تلك التي يحدث فيها التغير ، ان لم تكن أكثر أهمية ، فالتغير الحضاري يحث الخطى في مجالات السياسة

من اسباب الحياة ووفرت له الكثير من الجهد أيضاً .

والجدير بالذكر أن التقدم العلمي والتكنولوجي يعتبر ظاهرة انسانية عامة لأنها مطلقة لا تتقيد بمجتمع خاص ولا بجماعة معينة ، فهي تصل الى كل مكان اما في صورتها العملية او الفكرية ، وان كانت الصورة الاولى هي الأسبق لسهولة الحصول عليها في صورتها التجارية ، أما الآثار الاجتماعية التي تترتب على استعمال التكنولوجيا فهي شيء آخر يرتبط بجوهر الحضارة ومضمونها . أما الحقيقة الكبرى التي تفرض نفسها على حضارتنا المعاصرة فهي هذا التطور الصناعي الكبير على الرغم من أن مجتمعات كثيرة لما تتأثر حياتها بالآلة تأثراً مباشراً حتى الآن ولم تلجأ في تنظيم حياتها الى الأساليب المعقدة التي تلجأ اليها المجتمعات الصناعية . . ولكن الذي لا شك فيه أن كل المجتمعات قد أحست بشكل أو بآخر بآثار التطور الصناعي بطريق غير مباشر باعتبارها جزءاً من عالم أصبح بفضل هذا التطور ذاته جسماً واحداً لا يستطيع جزء منه أن ينزول عن الآخر .

اننا عندما نتأمل حضارتنا المعاصرة نلاحظ انها قد بلغت درجة كبيرة من الازدهار والتقدم ولكننا نحس في الوقت نفسه أنها تعاني من أزمة في الروح تبدو في أعمال كثير من الفنانين والمفكرين العالميين أمثال **كافكا** و**سارتر** وغيرهما . هذا بالإضافة الى أننا نلاحظ أنه لم يعد ثمة توازن بين مستوى الانسان الروحي ومستواه المادي ، فهذه الآلات التي تتحرك اليوم بالبترول قد أعطت الانسان امتداداً هائلاً ، وقوة متزايدة ، ولكنهما غير متناسبين مع الروح ، ولكن هذه الروح قد أصبحت بالنسبة للمادة المسيطرة ضعيفة ، خائرة القوى ، لا تستطيع أن

وهكذا بدأت الحضارة المعاصرة عندما وجد المجال التاريخي لتأكيد معنى الانسان وأهمية خبراته ووعيه بالعالم من حوله وأخذت فردية الانسان في الغرب تظهر وتتميز عن غيرها في مجتمع القرون الوسطى ، فقد جاء عصر النهضة ليعطي الانسان الاحساس بشخصيته المستقلة وبحقيقته الوحيدة كفرد .

وقد بلغ هذا الاتجاه في الفكر والسلوك غايته باندماج الانسان ذاته في الطبيعة وإدراكه لجميع ما حوله من خلال حسه وموقفه المتميز بعد أن نمت الاكتشافات الجديدة في العلم والفكر . فقد كانت الثورة الفكرية التي سادت عصر النهضة مؤدية الى نتيجتين مرتبطتين ببعضهما تمام الارتباط وهما :

الاهتمام بالعالم الطبيعي ، ومحو قيود الزهد والصوفية التي كانت سائدة في العصور الوسطى من جهة والسعى الى الانتفاع بهذا العالم الطبيعي الى أقصى حد ممكن عن طريق الكشف والفزو والاستغلال لكل موارد الطبيعة من جهة أخرى . كما أسفرت عن الاهتمام بالانسان وما تبع ذلك من تأكيد لنزعات الانسانية .

ولقد كان من نتائج هذه الثورة العلمية أننا أصبحنا نعرف اليوم عن الطبيعة أكثر مما كان يعرف أسلافنا . . وهذه المعرفة قائمة على أسس تجريبية صادقة تعتمد على الملاحظة والتجربة باعتبارهما البرهان الوحيد على أي قضية علمية . . ومن ثم لم يعد يؤخذ بصحة المفاهيم المستمدة من اللاهوت أو الفن مالم تؤكد الحواس صدقها . . وتقيم الدليل الايجابي عليها (٧) .

ثم ان التكنولوجيا التي تعد تطبيقاً حديثاً للعلم الذي عرفناه قد يسرت للانسان كثيراً

ذى الكثير من النظريات والقوانين التي طالما أشاد العلماء بصحتها المطلقة تنهار واحدة اثر اخرى فى السنين الأخيرة . ولم يكن هذا هو الفشل الوحيد الذى نعت به العلم من جانب من سيئون الظن به ، فهم يرون أنه قد فشل أيضاً كموقف أخلاقى ، ذلك أن بحث العلم عن الحقيقة لم يعد كافياً لحشده فى زمرة الأعمال الفاضلة ، كما أن الصلة الوثيقة بينه وبين الخير باعتباره هدفاً سامياً يسعى الى تحقيقه قد انفكت عراها ، فقد كان من المنتظر أن يستعين البشر بالعلم لينالوا حظاً أكبر من الحرية ، ولكن العلم صيرهم بدلاً من ذلك عبيداً ، ومن ثم توصلوا مع **باكون** الى أن «**علماء بلا ضمير ليس غير تحطيم السروح**» ولم يكن الفشل منفصلاً عن فشله باعتباره انتاجاً إنسانياً مفيداً ، ذلك أن ثمة أهدافاً إنسانية أعظم شأنها من هذا الترف الذى ترتع فيه بعض المجتمعات ، هى منع الضرر عن الإنسان ، ورفع حياته الى مستوى أكمل وأسمى ، وبعث الطمأنينة فى حياته ولقد كان المجتمع ولا يزال يشكو من الفقر والجهل والمرض ، والعبودية والحرب التى تودى به وبينه ، ويتوق ولا يزال يتوق الى معرفة نفسه ، والى أن يصل الى الطريقة المثلى لتنظيم الجماعة الإنسانية ، وهكذا لم يستطع الإنسان أن يدخل دائرة العلم بعد ، فنحن نملك تراثاً هائلاً ، وكنزاً كبيراً من ملاحظات العلماء والفلاسفة والفنانين حوله ، ولكنه بقى مع ذلك ، لغزاً غامضاً لم يستطع أحد أن يكشف عنه غموضه .

فاذا أردنا أن نتأمل بعض الأعمال الفنية التى ناقش فيها أصحابها مشكلة الإنسان لكى نصل الى تحديد جوانب الأزمة التى نعانى منها فى هذا العصر ، باعتبار الفن — كما أسلفنا — هو المرأة التى يمكن أن تعكس لنا مالا تستطيع الحقائق العلمية الجافة ان تقدمه لنا فى هذا الشأن ، فإننا سوف نلاحظ ان هذه الأعمال الفنية كلها قد اشتركت فى التعبير عن أزمة الإنسان المعاصر بشكل أو بآخر .

توجهها ، وأضحت صوفية الفكر أضال بكثير من مادية الآلة التى طمست هذا الفكر ، وغطت الروح بحجاب كثيف من غشاوتها ولا يستطيع غير الفن أن يمدنا بالجانب غير المرئى من الإنسان ، ولذلك فنحن عندما ننظر الى الأعمال الفنية المعاصرة ، نجد أن تأملات الإنسان المعاصر القلقة أمام الطبيعة ، وأمام مصيره الغامض ، تعبر عن نفسها سواء فى القصة أو الرواية أو فنون التشكيل أو الموسيقى .

ان الحضارة المعاصرة تتميز بأنها حضارة صناعية ، أولاً وقبل كل شىء ، وأن هذه الصفة قد أثرت على سائر مظاهر الحضارة ، وطبعتها بالطابع الذى عرفت به ، فالعصر الحديث هو عصر الآلة ، وتاريخه هو تاريخها كما أن هذه الحضارة قد أعلنت من شأن العلم ولكنها لم تنتبه الى وظيفة العلم الاجتماعية ، فقد تقدم العلم بخطوات جبارة ، ووضع بين يدى الإنسان قوة لم يُمنحها كائن من قبل ، ومن سلطانه على الطبيعة بشكل أضحت معه ، **مطامح ديكرات فى معرفة الطبيعة والسيطرة** عليها ، بسيطة ومتواضعة . . . ولكن قيمة العلم فى حضارتنا المعاصرة أصبحت موضع ريبة وشك اثاراً جسداً كبيراً بين العلماء والمفكرين . ان العلماء يعترفون بأن ثمة نذير شؤم من وراء الجهود العلمية التى يبذلها من يريدون بدافع نبيل جعل موارد الطبيعة فى خدمة الإنسان ، ومن ثم يعلنون أنهم خائفون كما فعل **هارولد اورى** مكتشف الهيدروجين الثقيل . ان العلم الحديث وهو يتقدم بسرعة الصواريخ التى أنتجها ، يواجه مشكلة عميقة ، لا بد أن يصل فيها الى نتيجة ، والا انقلب كل انجاز له فى خدمة البشرية ، الى نقمة تودى بها ، فقد جعل العلم مجاله الطبيعة وحدها وركز عليها ، فلم يصل فى مجال النفس والتاريخ والمجتمع الى شىء جدى ، بل انه فى دراسته للطبيعة لم يستطع أن يتوصل الى ماهية الاشياء والمادة ، وانما اكتفى بدراسة علاقاتها الرياضية المسطحة فحسب ، وها هي

العنصر المبدع ، أضحي يحطم ذاته بدلاً من أن يثق بها ، فالآلة تطحن الملايين في قسوة ، وتخرجهم مسخاً مشوهة ، بين عشية وضحاها ، لا يستطيعون التمرد حتى على عاداتهم البسيطة .

ومع أن كل طائفة من المفكرين ، سواء كانوا علماء أو فنانين ، قد تناولوا الانسان بالدراسة والتحليل من جوانبه المختلفة ، إلا أن أحداً من هؤلاء لم يستطع أن يتناول الانسان ككل . فبينما وضعه التاريخ الطبيعي - مثلاً - في مكانه من تطور الكائنات ، مدد البيولوجيون جثته تحت المبضع والمجهر وأحصى عليه المؤرخون وعلماء الاجتماع أنفاس الزمن ، وحاول علماء النفس أن يقيسوا قدراته وتوتراته ... الخ . فان كلا منهم قد توجه الى الانسان يستكشف جانباً من جوانب صورته ، حتى أضحت هذه الجوانب في مجموعها منفصلة الأجزاء ، لا تزال تهيم في وسطها حقيقة مجهولة ، هي الانسان ذاته . وعلى ذلك ، فاننا نستطيع القول بأنه ليس من حق أحد أن يدعى أنه قد تمكن من فهم الانسان بعد ، وذلك نتيجة العجز عن النظر اليه ككل أو كوحدة متكاملة .

ان العلم لم يستطع أن يقدم الا أقل القليل مما يساعدنا على فهم مشكلات الانسان ذلك المخلوق الغامض ، الذي يمثله كل منا ، هذا من ناحية ، بالإضافة الى أن مفهوم الانسان نفسه قد اختلف من حضارة الى حضارة ، مما يجعل المشكلة تزداد صعوبة ، ومن ثم فنحن في حاجة الى اعادة النظر في العلم وفي أسسه وفي دوره الانساني ورسالته الاجتماعية . ونحن في حاجة لأن نخطط طريقاً جديداً نعيد على أساسه صياغة عالمنا . اننا لا بد من أن نقيم التوازن بين الانسان وبين العلم ، فندرك أهمية القيم العلمية والبحث العلمي ، ونسدرك في

ان الانسان - عند سارتر مثلاً - كائن موجود ، أو قضي عليه أن يوجد ولكنه في وجوده يجد نفسه دائماً حيال الآخر الذي لا مفر أمامه من أن يتجاهله ، فالانسان يختار نفسه وهو عندما يختارها ، يختار جميع الناس ، لأن كل عمل من أعمالنا انما هو صورة للانسان كما نحب أن يكون . وتعد فكرة الاختيار فكرة أساسية عند سارتر ، فالانسان يجد نفسه دائماً أمام مواقف عليه أن يختار من بينها . ومن هنا نتطرق الى فكرة الحرية عند سارتر ، فالحرية هي النسيج المشترك للوجود .

أما الانسان عند جيد فلغز غامض ، وقلق عميق ، وتتضمن نصيحته « كن مخلصاً لنفسك » كل فلسفته التي تعنى الاخلاص للحياة .

والانسان عند بيراندلو يمثل موضوع مأساة غريبة ، وهو ليس بمخلوق محدد ، إلا أنه يمثل مجموعة من الفرائز والارادات الضعيفة التي لا تستقر على حال ، فلا حقيقة عنده ولا صدق فالتبدل والتغير في كل لحظة هما السمة الرئيسية الغالبة على الانسان . وتبدو الحياة الانسانية من خلال فكره مهزلة فاجعة ، فالعقل ليس بسجن للتقاليد والأوضاع والنواميس فحسب ، ولكنه أيضاً صدفية جوفاء (٨) .

ان انسان العصر الحاضر في أعمال الفنانين المعاصرين أشبه ما يكون ببطل مسرحية « هنرى الرابع » الذي تداخلت فيه حدود العقل والجنون ، والحياة والموت ، فليس يدري - ولا ندري معه - أعاقل هو أم مجنون ، أحي هو أم ميت .

كما أن الانسان أمام الازدهار المادى الضخم ، قد أضحي يشك في قدرته على أن يكون هو

جديدة استطاعت بها أن تزيد من سيطرتها على الطبيعة ولكنها لم تستطع أن تنظم العلاقات الاجتماعية تنظيمًا سليمًا يكفل للانسان ما كان يبحث - ولا يزال يبحث - عنه من طمأنينة ، ومن ثم كانت النتيجة ان ازداد الانسان احساساً بالقلق والخوف بالقياس الى ما كان عليه حاله في العصور السابقة .

والجدير بالملاحظة أن هذه الحضارة قد بدأت مسيرتها - كما أسلفنا - بإيقاظ الفردية في نفس الانسان ، وتغذية جذوة التمرد في نفسه بما يكفل لها الاستمرار ، كما أن كل الخطط التي وضعتها ودعت اليها ، كانت تهدف في المقام الأول الى تأمين أكبر قدر من العدالة الاجتماعية والرفاهية البشرية ، ولكن ذلك كله جعل الاهتمام يتحول من التركيز على الكيف الى الاهتمام بالكم ، مما جعل بعض العلماء والمؤرخين يميلون الى أن أول التفجرات الحاسمة التي حدثت في الحقبة الأخيرة ، تلك الأهمية الجديدة التي ظفرت بها القياسات الكمية باعتبارها أساساً سليماً للوصول الى نتائج صحيحة في مجالات البحث العلمي ، سواء فيما يرتبط بالمادة أو بالانسان (٩) ، وهو ما حدث فعلاً وكان أن ترتب عليه أن أهمل الانسان الفرد لحساب المجموع ، مع أنه يجب أن يكون واضحاً أن أرواحنا ، وأحلامنا ومشاعرنا ، ليست أقل أهمية من بطوننا ، ذلك أن جميع الأفراد يتطلبون أشياء معينة بالإضافة الى تلك التي تكفل لهم البقاء على قيد الحياة . . . نحن في حاجة الى أرضاء «النا» أو الذات . . . ونحن بحاجة الى نوع من الطمأنينة حين يكتنف الشك نتائج الجهود التي نبذلها .

ان أخطر ما نلاحظه في تتبعنا لمشكلات الحضارة المعاصرة هو احساس الانسان بفقد قيمته وشكه في الاسس التي قام عليها العلم

الوقت نفسه أن القيم الانسانية تحتاج منا الى تأكيد أكبر ، واهتمام أعظم . وعلى العلم أن يستفيد من التجربة الدينية التي استطاعت أن تقيم التوازن في نفس الانسان ، بأن خلقت له عالماً آخر لا يصطدم فيه بقسوة الحياة المادية ، ولا ترهقه حدودها ، وأشبعته فيه رغبته ونزوعه الى الكمال المطلق . فلقد كان الاسلوب الذي يمارس الانسان به حياته في العصور السابقة أكثر قرباً الى نفسه من الاسلوب الذي يمارس به حياته الآن ، فقد اعترفت المجتمعات السابقة بالانسان ككائن حي في الوقت الذي هو فيه شيء مادي ، كما اعترفت به مبداً بقدر ما هو خاضع لقوائمه ونزواته . فمع أن الانسان أخذ يتعلم كيف يعتمد على نفسه ، ويتحكم في مصيره ، ذلك أنه وحده الذي يستطيع أن يصوغ مستقبله على الشكل الذي يريده ، فان ذلك لا ينقص من حاجته الشديدة الى التحرر من الخوف الذي يجعل كل ذلك سراباً يبدو في صحراء قاحلة جدداء . ان انسان الماضي كان يتطلع الى الآلهة بحثاً عن تفسير للكوارث التي تحل به ، أو للظواهر التي يعز عليه ادراك كنهها ، وطلباً للمشورة بشأن الاسلوب الذي يتبعه للتخفيف من أضرار القوى التي تحيط به أو الاستزادة من خيرها ، مما كان يبعث في نفسه شعوراً غامراً بالرضى . أما اليوم فهو يتطلع بذات الايمان والاندفاع الى العلم ، ويتوقع منه ، ما كان يتوقعه من الآلهة في العصور الماضية ، ولكن المحزن في الأمر ان العلوم التي نحتاج اليها أكثر من غيرها فيما يتعلق بالانسان لا زالت تجو في بطء شديد ولا زالت أقل العلوم تطوراً .

لقد أساءت الحضارة المعاصرة فهم الانسان ونسيته ، على الرغم من أنها أساساً من صنعه ، وقامت من أجل سعادته وتوفير الرفاهية والخير له ، عن طريق ما يتوفر لها من قوى

بيئة مادية واجتماعية وفكرية غاية في التعقيد وتركه لكي يعيش في اطارها ، ويعانى منها ، فلم يهتم باعداده لمواجهة تقبلها ، وتحمل مشاكلها وتعقيداتها ، فقد تضخمت الآلة والمادة تضخماً ، أصبحنا نحتاج معه الى تنظيم مواز في عالم الروح .

ان من مهام الحضارة ان تزود افراد كل جيل بايجابيات فعالة وجاهزة لمعظم المشكلات التي قد يواجهونها والتي قد تنشأ نتيجة لحاجات الأفراد بوصفهم أعضاء في جماعات منظمة . ويمكن لنا أن نقسم هذه الحاجات الى نوعين :

١ - حاجات عملية يجب تلبيتها من أجل ضمان استمرار البقاء لكل من المجتمع والأفراد الذين يتألف منهم .

وتلبية هذه الحاجات العملية في حقيقتها - مشكلة مادية ودينية ، وامكانات حلها تحددها عوامل قد لا تخضع دائماً لسيطرة المجتمع وفي الوقت نفسه لا بد من سد هذه الحاجات اذا اريد للمجتمع أن يظل مستمراً في أداء وظائفه .

٢ - حاجات نفسية وهي التي يجب تلبيتها من أجل اشاعة السعادة والطمأنينة في نفوس أفراد المجتمع . ويتوقف استمرار بقاء أى مجتمع على قدرة حضارته على تلبية كل من هذين النوعين من الحاجات ، غير أن طرق تلبيتها تتباين تبايناً كبيراً تبعاً لاختلاف المجتمعات ، كما أنها ترتبط ارتباطاً وثيقاً بالأساس الذي تقوم عليه كل حضارة ، ذلك أن المجتمع في سعيه الدائم للوفاء بهذه الحاجات يكتشف في الوقت نفسه الحقائق المتصلة ببيئته الطبيعية وموقفه منها وامكاناته لمواجهة

الحديث، وظهور الجيل الذي اصطلح المؤرخون وعلماء الاجتماع على تسميته بجيل ما بعد الحرب وهو الجيل الذي يحس بالمرارة الشديدة ، واليأس المدمر ، وعمق المأساة الانسانية ، مما جعله يفقد ثقته بكل الأنظمة ، وبكل ما استقرت عليه البشرية خلال رحلتها الطويلة عبر الزمن حتى عصرنا الحاضر .

ان الازمة الحقيقية هي ان الحضارة المعاصرة قد غدت فردية الانسان فنمت فيه « الأنا » ، حتى أصبح كل واحد منا يحس أنه انسان فحسب ، وليس انساناً في كون وفي مجتمع ، ذلك أنها خلقت من الانسان والطبيعة ثنائية غير صحيحة ، واعتبرت الطبيعة هي المادة والأشياء الجامدة والحيوانات ، أما الانسان فهو كائن منفصل ، له عالمه الخاص به . كما استحدثت تفاوتاً لا يفتأ يتسع ، ويتزايد بين طرقنا في الحياة ، واسلوبنا في التفكير . ولعل نظرة عابرة الى القوانين السائدة في عالمنا الآن توضح لنا ذلك ، فالمرشع لا يزال يطبق المعايير القديمة والقوانين البالية التي كانت ملائمة لعصور سابقة على عصرنا الحاضر الذي انتشرت فيه الطائرات والصواريخ والأقمار الصناعية . ولعل هذا هو ما دفع مجموعة من المفكرين من أمثال **ياسبرز** ، و**شفايتزر** الى اداة العصر الصناعي الحديث لأنه يحط من قدر الانسان ويقضى على عنصر العمق في شخصيته (١٠) . انهم جميعاً يؤكدون أن شخصية الانسان تتضاءل في مجتمع تغلب عليه الآلة ، فالانسان في مثل هذا المجتمع لا يهتدى لذاته الباطنة ، وانما يضيع وسط الآخرين ، ولا يفهم من القيم الا ما كان يحمل طابعاً جماعياً ، أما القيم الفردية فهي مجهولة لديه تماماً ...

ان العلم الحديث قد خلق للانسان الحالي

(١٠) --- Albert Schweitzer, *Civilisation and Ethics* --- 3rd ed: London --- 1944 pp.

ولعل أكثر ما يهمنى في هذا المجال هو أن التغيرات التكنولوجية الأساسية التي نشأت من اختراعين جوهريين **أولهما** كيفية انتاج القوة .. **وثانيهما** : الاسلوب العلمى فى التفكير لم تصل بعد الى نهاية تطورها . ولسوف يترتب على التطور الهائل فى انتاج القوى أن تفقد بعض المناطق أهميتها ويكتب للبعض الآخر أن يكتسب أهمية جديدة ، كما أن الاسلوب العلمى يقوم فى جوهره على عاملين هما : التجربة المتكررة والتسجيل الدقيق لنتائجها التي يجب أن تقاس بطرائق موضوعية بعيدة كل البعد عن الاستنتاجات الذاتية للفرد .

وهذه القوى الجديدة التى أطلقت من عقالها .. أضخم وأخطر من أن تترك دونها ضابط أو توجيه واع ، ذلك أن اطلاقنا العنان لهذه القوى دون سيطرة من جانبنا، من المرجح أن يؤدى الى انهيار الحضارة التى انتجتها ، فطبيعة الحياة فى المجتمع الصناعى الذى تتشابك فيه العلاقات وتتداخل تداخلاً كبيراً . اذا ما تركت لتسير فى مجراها الطبيعى دونما تدخل فان ذلك سوف يؤدى الى خيل المجتمع وفساده ، فالمجتمع الذى نعيش فيه تخلق فيه قوى جبارة ، اذا تركت دونما تدخل فان ذلك يؤدى الى تراكم القوة والثروة والنفوذ فى ايدى قلة تستطيع التحكم فى الباقين دون عناء أو جهد وهذا التفوق يأتى لأن المجتمع الصناعى يتيح للقوى اذا ترك حراً أن يزداد قوة ، وللضعيف اذا ترك وشأنه دون حماية أن يزداد ضعفاً .

وهكذا يتضح لنا رغم أننا لا نستطيع ان نزعج أننا قد وقفنا على جميع جوانب حضارتنا المعاصرة ومشكلاتها - أن المشكلة الرئيسية التى نعاني منها هي أننا نعيش فى ظل حضارة

ومن أهم السمات التى يتميز بها عصرنا الحديث ما يمكن أن نلمحه من سرعة التغيرات الثقافية وكثرتها وارتباطها الوثيق بأهم الجوانب الأساسية للحضارة ، فلعل أهم ما يميز الفترة الأخيرة من عصرنا تلك التى تبدأ منذ أواخر القرن التاسع عشر، هو الاهتمام الى طاقات جديدة فى الصناعة وتقدم وسائل الاتصال بين المجتمعات مما أدى الى ظاهرة كان لها أكبر الأثر فى العلاقات الدولية سواء من الناحية الاقتصادية أو السياسية أو الاجتماعية ونعنى بها وضوح ظاهرة العالمية .

لقد اكتشف الانسان المعاصر كيف يولد القوة ، وكيف يطبق الطرق العلمية على حل المشكلات التى تواجهه فى عملية الانتاج ، وكان من جراء ذلك أن تزعجت اسس الحواجز التى حددت امكانات التطور الحضارى عبر معظم عصور التاريخ المدون . لكن هذا كله لا يعنى أننا قد أصبحنا نتمتع بحرية كاملة فى الحركات أو التطور ، وانما يعنى أننا أصبحنا نعمل ضمن حدود جديدة تزودنا بإمكانات متجددة للنمو .

وفى عصرنا الحاضر فان التكنولوجيا هي التى تعين الحدود النهائية التى يمكن للحضارة أن تتطور ضمنها فى نهاية المطاف .

ونحن نستخدم مصطلح التكنولوجيا هنا بمعناه الواسع جداً للدلالة على الطرق التى طورها المجتمع لمواجهة بيئته الطبيعية، فالتأمل فى حضارتنا المعاصرة يلاحظ أن الوثبات التكنولوجية تلعب فى التطور الحضارى دوراً مماثلاً تقريباً للدور الذى تلعبه الطفرات الأساسية التى تحدث من أن لآخر فى تطور الكائنات الحية ، إذ أنها تزود المجتمع بمنطلق جديد للتطور مما يؤدى بدوره الى انتاج أشكال جديدة تختلف عما عرفناه من قبل .

واستخلاص ما تعبر عنه من قيم أو ما تثيره من قضايا من ناحية أخرى .

ان العناية بالمآثورات الشعبية على أساس علمي ، لا شك جديدة ، فهي ترجع الى منتصف القرن الماضي فحسب . ونحن نستطيع دون ريب ان نرى العلاقة بين احياء هذه المآثورات وبين يقظة الوعي القومي التي عمت اوربا منذ اوائل القرن الثامن عشر ، ثم انتشرت - ولا تزال - في آسيا وافريقيا وغيرهما خلال هذا القرن .

وهكذا بدأت جميع الشعوب الاوربية تغنى بجمع مآثوراتها الشعبية وتصنيفها ، ومحاولة دراستها على أساس علمي بدافع من يقظة الوجدان القومي أولاً ، نجد مصداق ذلك عند ظهور الحركة القومية الألمانية التي دعت الى وحدة الشعب الألماني ، كما نجده يساير الدعوة الى القومية في ايطاليا وروسيا وفرنسا ولكن هذا الحافز القومي لا ينهض بنفسه ، وانما يكمله حافز ديمقراطي ، ذلك ان الدعوات القومية الحديثة والجهود التي بذلت لتحقيقها لم تكن مجرد نزعات عاطفية تصدر عن وجدان جمعي أو قومي فحسب ، وانما كان وراءها مضمون ديمقراطي دعا الى الاهتمام بالانسان العادي من حيث هو انسان ، له كل المقومات الانسانية ، بصرف النظر عن الاعتبار الاخرى التي كانت تثير الاهتمام بأفراد معينين من الأفاذ والعابرة . ويحدد **الكزاندر كراب** مقاييس حركات احياء التراث الشعبي في العالم في اطار موجتين متتابعتين : احدهما تلك التي صاحبت اكتشاف الانسان لنفسه - وهو ما عرفناه من نهضة اوربا بعد العصور الوسطى - والاخرى رافقت حركة اكتشاف العلماء للانسان العادي - وهو

تعلو من شأن العلم ونتائجه وتعرف الكثير عن مناهجه ، ولكنها لا تستخدم هذه النتائج والمناهج في تنظيم حياتنا الخاصة . لقد مكنا العلم من السيطرة على كل ما يوجد على سطح الأرض تقريباً وكان من الممكن أيضاً أن ييسر لنا معرفة أنفسنا والسيطرة عليها وأن يكفل لنا نجاح حياتنا الفردية والاجتماعية ، اذ انه من المؤكد أن كل حضارة يراد لها الاستمرار لا بد وأن تقوم على المعرفة العلمية للانسان ، ذلك أن العلم يمثل أفضل السبل التي يمكن ان تساعدنا في سعينا لتحقيق معرفة سليمة لا تقبل الجدل .

ومع ذلك فان الحقيقة هي ان الصورة العلمية للعالم الحقيقي ناقصة جداً .. انها صامتة تماماً بشأن كل ما هو قريب الى نفوسنا ، أى كل ما يعيننا على تحمل أعباء الحياة وعلى الاستمرار فيها .. وهي لا تعرف شيئاً عن الله والأزل ، وعن الخير والشر والجمال والقبح ، وهكذا فاننا باختصار - هلى حد قول **شرودينجر** - لسنا من هذا العالم الذى يبنيه العلم لنا ، ولسنا فيه ، انما نعتقد أننا كذلك ولكن الحقيقة أن أجسادنا فقط هي التى يمكن أن تقول انها فيه .. (١١) .

الفولكلور والحضارة :

لا شك أن الانسان قد تنبه منذ القدم الى فنونه ومآثوراته ، فاعتنى بها ، وعمل لاستمرارها ، ولكن هذه العناية لم تكن مقصودة لدائها ، ولم يحاول الذين جمعوا هذه المآثورات أو سجلوها ، وأشاروا اليها ان يخضعوها لمنهج يفي بطبيعتها ويدرس قضاياها ، ومن ثم فلم يشغلوا أنفسهم باستخلاص القوانين التي تصدر عنها هذه المآثورات من ناحية ، أو التي تعين على تمييزها

وفقاً لها ، ويضبط عن طريقها ويرسم هدف المجتمع في الحياة ، والسبيل الذي سوف يسلكه لبلوغ هذا الهدف . ولكن الأسلوب الذي سارت عليه حضارتنا المعاصرة قد خلخل كيان هذه المجتمعات ، التي لم تعد ذات دور إيجابي في النظام الاقتصادي وسلبها كل مصادر قوتها التي عاشت بها عصوراً طويلة ، تؤدي وظائفها الملقاة على عاتقها ، ولم يستطع أن يقدم لها بديلاً لما سلبه منها ، ولذلك ظل أسلوب التعبير الفني الذي يعبر به الإنسان العادي في هذه المجتمعات عن نفسه ، غير متوازن من ناحية مضمونه مع التغير الهائل الذي حدث في العالم من حوله ، والذي قد لا يحس به إحساساً عميقاً ومن ثم يظل يحن حنيناً غامضاً إلى الماضي ، وينعى زمانه الذي لا يشعر فيه بالامن ولا يرضى عما يسود فيه من علاقات .

وكل ساعة نقول بكرة حاتتعدل ...
ومهما نسعى نلقى الزهر بهدلنا ...
ظروفنا هيئه كده حلفت ما تتعدل ...
الدنيا خلت قليل الأصل بهدلنا ...
ما دام معاه حظ احواله بتتعديل ...
وصاحب العقل في الدنيا عايش مظلوم ...
مكسوف وساكت مش قادر يوم يتكلم ...
وأدى إيدته في النار ولاش قادر يقول مظلوم ...
لسانه مربوط مش قادر يوم يتكلم ...
أنا مستجير بالنبي من ذا الزمان مظلوم ...
ولكننا في الحقيقة لا نستطيع أن نضع

ما كان من نتيجة الثورة الصناعية ، والثورة الفرنسية (١٢) .

ومن ثم نستطيع أن نقول أن الاهتمام العلمي بالفولكلور ودراسته إنما هو ثمرة من ثمار الحضارة المعاصرة ، ولعل هذا هو أحد الجوانب الإيجابية التي يجب أن نذكرها لهذه الحضارة . وربما كان تعليل اهتمام حضارتنا المعاصرة بالفولكلور ، سهلاً ميسوراً ، ذلك أنها حاولت أن ترأب الصدع الذي أحدثته التطور الصناعي الخطير ، بين الجانب المادي ، وبين الجانب المعنوي من حياة الإنسان ، وقد انعكست آثار هذا التطور على التنظيمات الحضارية المختلفة في المجتمع المعاصر ، وهي التنظيمات التي يمارس المجتمع من خلالها توجيه حياته الاجتماعية وتقنينها ، كالتنظيم العائلي والاقتصادي والديني ، والسياسي ... الخ . ومن الطبيعي أن تكون هذه الميادين هي ميادين التغير الحضاري الذي نشأ عن القوى الجديدة التي أخذت تحتل دورها في توجيه المجتمع وقيادته ، والسيطرة على مقدراته ، ومن ثم انعكست عليها آثار هذه التغيرات ، سواء في تكوينها أو في وظائفها . ونحن إذا أخذنا مجموعة من هذه التنظيمات الاجتماعية فأننا سوف نلمس مدى ما أصابها من تغير نوعي وكمي ، ذلك أن المجتمعات القروية التقليدية - خاصة في العالم الغربي - كانت تقوم على مجموعة من التنظيمات تتحكم في أسلوب حياتها ، وأنواع النشاط التي تمارسها ، وترسم لها علاقاتها ، فكانت تقاليد الأسرة وعاداتها والشعائر الدينية وغيرها ، ألواناً من السلوك الذي ينظم حياة الأفراد

Alexander H. Krappe, Science of Folklore, Methuen Co., 1962.

(١٢)

الثورة الصناعية : يقصد بها تلك التغيرات التي طرأت على أساليب الإنتاج على أثر اختراع جيمس وات (الآلة البخارية) (١٧٦٩) . وتتمثل تلك التغيرات في إحلال الآلة محل اليد العاملة ، وتقريب المسافات وظهور المصانع الكبيرة وما تبع ذلك كله من تغيرات هامة في النواحي الاقتصادية والاجتماعية . ولعل أهم آثارها في الميدان الاجتماعي هو تأكيدها نهاية النظام الاقطاعي وبداية الرأسمالية الحديثة .

الثورة الفرنسية : بدأت في سنة ١٧٨٩ وكان من أهم نتائجها تقويض بناء أوروبا القديم وتمهيد الطريق أمام المذاهب الحرة في القرن التاسع عشر والتأكيد على النزعات القومية .

فما زال التعبير عن نفس المشاكل ينبع من منبع مختلف ... ربما كان الاحساس بالظلم في مواجهة سلطة غريبة تحكمت في هذه المجتمعات قروناً طويلة ... وربما كان الاحساس بالظلم الاجتماعى نتيجة احساس الانسان البسيط بأنه لا يوجد أدنى قدر من المساواة بينه وبين غيره ممن يمكن كل شيء في حين أنه لا يملك حتى الحق في الشكوى . وربما كان الايمان بما يعبر عنه المثل الشعبي المصرى « المكتوب ع الجبين لازم تشوفه العين » ومن ثم فان ما يحدث للانسان من خير ومن شر انما هو أمر مقدر لا مهرب له منه ، وربما كان غير هذا وذاك ، أو كل ذلك جميعاً . يقول الموال :

من فعل الايام كرهنا الدنيا وما فيها
والنفس زهقت من الاحوال بما فيها
ما فيش ولا يوم بتسيبنا الهموم فيها
عجزنا على غير أوان والفكر بهدلنا (١٢)
فيه الضلال ساد وشاهد الزور يتكلم ...
ولا أنا عارف مين ظالم ومين مظلوم ...
العبد واقف قصاص السيد يتكلم ...
وصاحب العلم فى الدنيا صبح حابر ...
والكعب شفته واقف قصاص الاسد جاير ...
لكن الدنيا هيته كده .. فيها الجميع جاير ..
لها أصل جاير سو بيتوه الأصيل فيها ..

مجتمعاتنا الشعبية في العالم العربي ، في نفس مستوى المجتمعات الاوربية أو الأمريكية ، ذلك اننا وان كنا نعيش في ظل حضارة واحدة الا ان تمثلنا لهذه الحضارة ، واستيعابنا لجوانبها المختلفة ، وظواهرها المتعددة المعقدة ، يختلف من مجتمع لآخر ، تبعاً للظروف العامة والخاصة التي تشكل حياة هذه المجتمعات ، وتصوغ علاقاتها وحياة أفرادها .

وعلى ذلك فاننا عندما نجد في الموال المصرى - مثلاً - حديثاً طويلاً عن مشاعر الخيبة التي يلقاها الانسان في حياته ، واحساسه بفقدان الطمأنينة والأمن نتيجة لشعوره العميق بتدهور علاقاته الانسانية، وانهايار القيم التي نشأ على احترامها ، والتسليم بها ، وايمانه بوجود قوى قوية ، قادرة وقاهرة لا يستطيع حياها شيئاً ، ولا يمكنه ان يفهم منطقها ، وان هذه القوى هي التي تسيّر حياته وتوجهها كيفما شئت وهي قد تكون الزمن أو الدنيا أو الحظ أو غير ذلك .. فننا لا نستطيع أن نزعج أن التشابه بين تعبير الناس هنا وهناك ، انما حدث نتيجة ظروف موضوعية واحدة ، ذلك ان تأثير الحضارة الصناعية في المجتمعات الغربية أكثر وضوحاً وتأثيراً منه في مجتمعاتنا، ولذلك فهو ينعكس على اسلوب تعبير الفنانين عن أنفسهم وعن واقعهم وقضاياهم الفردية والجمعية على السواء . أما بالنسبة لمجتمعاتنا

(١٢) لقد كرهنا الدنيا لتقلبها ومدم استقرارها على حال ، وضاعت النفس بما تحسه وتراه ، فالهموم لا تتركنا يوماً واحداً ، حتى لقد أصابنا الهم ، والمعجز من كثرة التفكير في أحوالنا .
بكره : غدا - الزهر : لفظ شائع في الاستعمال العامى في مصر يعنى الزمن أحياناً والحظ أحياناً اخرى -
هيه كده : هكذا هي - مش قادر ، ولاش قادر بمعنى واحد ، انه غير قادر . جاير : حائر - شفته : رأيتنه - جاير : جائر - سو بيتوه : يتوه ويضل طريقه .

معنى الأبيات : ولكننا نمنى النفس بان الامور سوف تسير على ما يرام ، غير ان الحظ والزمن يقفان دائماً في طريقنا وكانما أقسما الا يتركانا نستمتع بحياتنا . فقد جعل الزمن الانسان الخسيس النذل يعلو علينا بما جباه من حظ ، في الوقت الذى يظلم فيه العاقل الذى لا يستطيع ان يشكو او يتذمر لحياته . ويستجير قائل الموال كما هي العادة في العرف الشعبي عامة بالنبي (صلى الله عليه وسلم) لى ينقذه . ويرفع عنه ظلم هذا الزمن الذى ساد فيه الضلال . فاصبح الكذابون فيه اصحاب الكلمة العليا واختلت موازينه ، فلم يعد يعرف الانسان الكريم العنصر من غيره ، وضل صاحب العلم طريقه فهو حائر لا يعرف السبيل الى ما يريد ، وجارت فيه الكلاب على الاسود ، وينتهى الى ان هذا هو حال الدنيا الكل فيها ظالم لنفسه وظالم لغيره ، وليس ذلك بالغريب من وجهة نظره لان الدنيا نفسها ظالمة سيئة ، يتلى بها الناس ، فتتركهم حيارى مضيعين .

ينعكس على أسلوب التعبير الفني الشعبي .
وهو ما يمكن لنا أن نجد أمثلة كثيرة عليه .

لقد حظيت المظاهر المختلفة للحياة الإنسانية، سواء في جانبها المادي أو المعنوي باهتمام الإنسان في المجتمعات الشعبية ، فدفعته إلى التفكير فيها والتعبير عنها ، والتساؤل عن ماهيتها ، ولم تكن هذه التساؤلات هي التساؤلات الفلسفية التي يمكن لنا أن نراها عند الفنانين والفكرين والعلماء الذين شغبتهم فكرة الحياة والوجود وموقف الإنسان منهما ، والذين حاولوا أن يسبروا غورها ، كي يتوصلوا من وراء ذلك إلى نظرية فلسفية عامة شاملة يصوغون فيها وجهة نظرهم تجاه الحياة وموقفهم منها . فالمجتمع الشعبي قد وقف من الحياة موقفاً موضوعياً ، ونظر إليها نظرة واقعية إلى حد كبير ، فرأى جانبها المشرق ، كما رأى جانبها المظلم المفعج وعبر عن كلا الجانبين في تراثه الفني . ولكن الشيء الذي يلفت النظر أنه ركز على الجانب المؤلم منها ، ذلك الجانب الذي جعله يشعر أنها ليست وروداً وأضواء باهرة كلها ، وإن الألم والبؤس شيئان ضروريان لا بد للإنسان من أن يُسلم بهما ، ولقد ذهب بعض الباحثين إلى أن ذلك إنما هو نتيجة للموقف السلبي للإنسان في المجتمعات الزراعية ، أما في المجتمعات الصناعية فقد تحول موقف الإنسان بتأثير الثورة الصناعية من السلبية إلى الإيجابية ، لأن عمله أمام الآلة يستوجب منه أن يكون إيجابياً في سلوكه وموقفه من الحياة ، إذ أنه يشكل الطبيعة ويحورها .

ولكن الحقيقة أن هذه النظرة ليست خاصة بالإنسان المجتمع الزراعي ، ففي الزراعة

وعلى الرغم من أن الموال السابق يسلب الإنسان كل قدرة على مواجهة سوء دنياه ، وتعثر حظه ، حتى يسوى بين العقلاء الذين يعرفون حقيقة هذه الدنيا ، ومن ثم كان يجب عليهم أن يسعوا إلى فرض إرادتهم عليها لما فيه صالحهم ، وصالح الجماعة كلها ، وبين غيرهم ممن يقنعون من الحياة بمجرد الحياة فحسب ، إلا أننا سنجد نموذجاً آخر ، يخالف المثال السابق ، إذ يدعو الإنسان إلى التمسك بقيمة معينة ، وفضائل محددة يرتضيها المجتمع ويود لأفراده جميعاً أن تتحقق فيهم ولهم :

يا كامل العقل ... عفا
لك في الدماغ ينعاذ ...
العقل زينة الرجال ...
أما الشرف ينعاذ ...
أوعن تعادي الرجال ...
دا قليل الرجال ينعاذ ...
وحياة محمد النبي اللى
ذكره ع اللسان ينعاذ ..
العقل والدين ... وفقر بلادين ...
ورضا الوالدين ينعاذ ... (١٤)

فهو هنا يركز على كمال العقل ، والشرف ويعترف بقيمة الرجال ، ويعلى من شأن الحياة إذا تحققت فيها كمال الدين ، وتوفر للإنسان فيها ما يقيم أوده ، ويحفظ له حياته ، ولكن الحقيقة أن هذه القيم المجردة التي يصعد إليها المجتمع وجدان أفراده ليس من الضروري أن تتحقق ، ذلك أنها لو تحققت لما كان هناك مجال للشكوى أو الإحساس بالمرارة ، مما

لا يمكن اعتبار الانسان سلبياً تماماً أمام الطبيعة أو الحياة عامة ، كما أنه لا يمكن تصور أن موقف الانسان قد تحول فجأة من السلبية الى الايجابية بمجرد تفرش كل العمل (١٥) .

وعلى أية حال ، فسواء كان ذلك بسبب سلبية الانسان ، أو واقعية نظرته الى الحياة ، وفقاً للنمط الحضارى الذى يعيش فى اطاره ، فان الانسان يعرف أن الألم ملازم للحياة ، وأن الاحساس بهذا الألم يزداد يوماً بعد يوم ، ومن ثم فقد حاول أن يعزوه الى أسباب مختلفة منها طفيانه هو نفسه ، كما يبدو ذلك فى القصص الشعبى عامة . اذ تحكى احدى الحكايات الشعبية أن صياداً فقيراً رأى أثناء ذهابه للصيد ، ثوراً يرمى فى أحد الحقول الجرداء ، فعرض عليه أن يأتي له بما يأكله ، ولكن الثور يشكره ويرفض معونته ، فلما سألته عن سبب الرفض رد الثور بأنه « لو شبع فانه سينطح » (أي أنه لو شبع فسوف يغى ، ويتجبر) . ويمضى الصياد فى طريقه ، ويكافئ الثور الصياد على روحه الطيبة بأن يخبره كيف يصطاد كما يطلب منه أن يعود مباشرة بأول صيد يخرج له . وينفذ الصياد نصيحة الثور ، فيرمى شبابه ، ويجذبها فاذا هي تخرج له بصندوق يحمله الى داره ، ليجد فيه فتاة جميلة من حوريات البحر . ويستاء الصياد من وجود الفتاة لضيق رزقه ، وعدم قدرته على الوفاء بحاجاته الشخصية ، ولكن الفتاة تطمئنه بأنها ستزوجه ، وأنه سيثري ويصبح ذا شأن عظيم ، فما عليه الا أن يذهب كل يوم الى حيث وجدها ، وينادى على أخيها

ويطلب منه ما يريد . ويعمل الصياد بما قالته له زوجته ، ويبدأ حاله فى التحسن ، ويصبح ذا تجارة كبيرة واموال كثيرة . وفى أحد الأيام تتنكر له زوجته فى شكل امرأة أخرى وتذهب اليه فى متجره ، وتغريه بأن يتترك زوجته ليتزوجها هي ، اذ كيف يقبل ان يتزوج امرأة لا يعرف أصلها ، وليست انسية . . وتوغر صدر الرجل فيبدأ فى الاساءة لزوجته - وهي نفسها التي ذهبت اليه لتغريه - حتى ينتهى به الامر الى أن يطلب منها أن تصحبه لى يعود بها من حيث أتت .

وتستعطفه زوجته أن يبقيا فيزداد اصراره على طلاقها وارجاعها الى حيث وجدها أول مرة ومن ثم يصحبها الى البحر ، لكي تختفى فيه ، وعندئذ ينظر الى نفسه فيجد أن قد عاد سيرته الاولى فقيراً معدماً لا حول له ولا قوة ، ولا مال ولا تجارة ، فيحمل شبابه ويعود الى الصيد ، ويلتقى مرة أخرى بالثور فى نفس المكان الذى قابله فيه من قبل ، فيعرض عليه ان يأتيه بما يشبعه اذ ليس أمامه شئ يؤكل فيرد عليه الثور قائلاً : « أصلى لو كنت شبعت كنت نطحت » ، فيتركه الصياد ويستمر فى طريقه .

لا شك ان مضمون هذه الحكاية واضح فى انه يعزو سبب الخراب الذى حل بالانسان الى الانسان نفسه ، فهو لم يرض بما عنده ، ولم يكن وفياً لمن كانت السبب فى تبدل حاله الى النعيم بعد البؤس ، ومن ثم عاد كما كان لانه لم يكن يستحق ما حدث له .

كما عزا الانسان أسباب الألم أيضاً الى

.. كذب من قال الدنيا تسدوم لي ..
صدق ومن قال الزمان غدار ..
يا ما ناس كانت من الأرزاق وحايظه ..
وساعة مما ماتت ما طالت الدفان (١٦) .

فالدنيا خائنة غدارة لا تؤتمن ، لأنها لا
تثبت على حال ، ولا يقر لها قرار حتى تذلل
العزیز ، وتعلی من شأن الحقیر ، وهي في
جزء آخر من أغنية شعبية :

الدنيا شينه غداره ..
تسجى الحلو بعده مراره ..
لا فرح ولا حزن يدوم .. (١٧)

لا تبدو بالجمال الذي تتراءى به لعين
الناظر ، إذ أنها قاسية ، كم بدلت من أحوال
الناس ، وغيرت من طبائعهم وعاداتهم وأخلاقهم ،
ومن ثم فالناس دائماً ينظرون إليها نظرة
المتوجسين الخائفين من غدرها ، فإذا غدرت
فانهم ينعون أنفسهم لأنفسهم ولغيرهم ممن
قاسوا منها مثل ما قاسوه .

ومن الملاحظ أن كلمتي « الزمن والدنيا »
كلمتان مترادفتان في التصور الشعبي
تؤديان نفس المعنى ، وينسب إليهما كل ما
يمكن أن يصيب الإنسان من كوارث ونكبات ،
فالزمن في الأغنية هو الذي يفرق بين الأحبة
والخلان وهو الذي يجعل الحدث الصغير
يشيب قبل الأوان :

شيبتنى يا زمان وعلت الهم عن جيلي
وأنا كنت حادث صغير السن عن جيلي

عوامل خارجة عنه ، عزاءها إلى طبيعة الحياة
نفسها التي خبرها نتيجة لتجربته معها وخبرته
المتراكمة عنها ، التي انحدرت إليه عبر أجيال
وأجيال ، حتى استقرت لتأخذ شكل الحقيقة
التي لا تقبل الجدل أو المناقشة . فالراوي في
مقدمة السيرة الشعبية يؤكد على هذا الجانب
فيقول :

أنا الفايذة منى .. صلاتي على النبي ..
نبي عربي سيد ولد عدنان ..
لولا النبي لم كان .. شمس ولا قمر ..
ولا كوكب يضوى .. على الوديان ..
أهيتي على أمرا .. ما فاتوا نزيلهم ..
ماتوا وعاشوا .. ما قالوا الزمان تعبان ..
أهيتي على أمرا .. كانوا معدن النسب ..
أهيتي على أمرا .. وأقول قصدان ..
ولا كل من قال .. يا فلان انت صاحبي ..
السن يضحك .. والقلب ملآن ..
دنيا غرورة لا .. أمان لها ..
تقلب تقلب كما الدولاب ..
تفوت على الأخين .. تأخذ خيارهم ..
ما تخطي إلا الخايب الندمان ..
دنيا دنية توطى عزيز
القوم .. وترفع ندالها ..
وتفوت على البطلان تأخذ عصاته
.. وتخليه كمان داير حيران ..

(١٦) أهيتي : أبكى - ما فاتوا نزيلهم : أي لم يتركوا ضيفا طرق بابهم دون أن يكرموه - أمرا : أمراء - قصدان :
قصائد - الدولاب : الساقية .

دنية : دنية - توطى : تحط من قدر - حايظة : حائزة .

(١٧) شينه : سيئه - تسجى : تسقى .

رجعت غدرت بيته يا زمان وتعبت عن جيلى
وفضلت صابر ع الحلوه وع المره
ورضيت بلبس الخيش ما
دام عرى الجسد مسطور
والى زرعته ما طلعت ثمرته مره ..
لكن كله محتتم على الجبين منظور
حصدت ، لقيت أحوال الزمان مره ..
انا جيت لعب الزهر من كفى ومن ايدى
عواذلى كسبم وانا الى خسرت عن جيلى .. (١٨)

وهكذا يوضح الفنان الشعبي بأسلوب
تعبيره الذى يتميز به، علاقة مجتمعه بالدين والحياء
وبالزمن .. وما يجدر بنا الالتفات اليه تلك
الروح العامة التي تسيطر على النماذج التي
ذكرناها ، فهي مغرقة في الايمان بالمقدس أو
المكتوب ، الذي لا يستطيع الانسان فكاً منه،
فالأمثال الشعبية تقول « المكتوب ع الجبين
لازم تشوفه العين » ، « المكتوب مامنوش
مهروب » على الرغم من أن الدعوات الحديثة
في الفكر والفلسفة عموماً تذهب الى أن الانسان
سيد مصيره ، وأنه صاحب قدره وأن ارادته
هى العليا ، كما يحاول العلم الحديث أن يثبت
ذلك ، ومن هنا يمكن أن نلمح وجهاً من وجود
التناقض الحادة بين الشكل العام الذى
تريد الحضارة المعاصرة أن تبدو عليه ، من أنها
حضارة علمية في المقام الأول ، وهى بهذا المعنى
أيضاً صناعية بالدرجة الاولى وبين جوهر
أحاسيس الناس ومشكلاتهم العامة والخاصة،
واحساسهم الزمن بالضياح والخوف من
مواجهة قوى الزمن الجبارة العاتية التي لا
ترحم . ولعلنا نستطيع أن نذهب في تحليل هذه

النظرة الشعبية الى الدنيا والزمــــن ،
والاصرار الدائم على ذمهما، الى أن المجتمع يرى
أن الحكمة تقتضى أن يتقبل الانسان حقائق
الحياة مرها قبل حلوها ، ذلك أنه لما كان على
الفرد أن يعانى من الخسارة ، ويقاسي من
الظلم ، وما قد يلاقيه في حياته من حرمان ،
أو نكران الأهل والأصدقاء ، وهجران الأحباب
وأن ذلك سوف يسبب له بالتأكيد آلاماً
عميقة ، وجراحاً ليس من السهل ان تلتئم ،
فقد أراد المجتمع أن يعده لتقبل هذه الآلام
والأحزان ، دون أن يكون لها تأثير كبير عليه ،
مادام ينتظر منها ذلك ، في أى وقت وفى
أى مكان . فالألم والعذاب اللذان يلاقيهما
الفرد في أثناء حياته ، يبدوان في ثقافة
المجتمع الشعبي حقيقة لا بد من قبولها ، ذلك
أنه مهما فعل ، فلن يستطيع أن يقدم أو يؤخر
في الأمر شيئاً ، مما يمكن أن ينشأ معه احساس
بالعجز أمام الحياة ، ومن هذا الشعور بالعجز
ينبع الاحساس الممض بالألم الذى يلف تعبير
الأفراد بأردية سميكة من الحزن والتفجع ،
ولكن على الرغم من كل شيء ، فلا يمكن أن
تكون الصورة بهذه القتامة ، ذلك أن المجتمع
الشعبي لا بد من أن يستحدث توازناً بين
جوانب الحياة المختلفة اذا أراد لنفسه
الاستمرار ، ومن ثم فهو لا يستطيع أن يركز
على الجوانب المظلمة من الحياة فحسب أو على
ما يلاقيه الانسان من ألم ، وما يحس به من
عجز أمام مشاكله المختلفة ، ولذلك فهو لا بد
من أن يشيع قدراً من التفاؤل والايمان بإمكان
حصول الانسان على السعادة التي تتمثل في
اجابة مطالبه ، وتحقيق طموحاته ، حتى لا
ينهار بناؤه ولا يحدث خروج حاد على تقاليده

(١٨) علت : تحملت - حادث : صغير السن (حدث) - بيه : بى - لبس الخيش : كناية عن تدهور الحال
والفقر - الزهر : الزمن والحظ - كسبم : كسبوا وربحوا - عواذلى : أعدائي ومن لا يريدون لي الخير .

في الطبيعة من حولهم ، تلك الطبيعة التي لم يستطع الإنسان الى الآن رغم التقدم العلمي العظيم ، ورغم الأجهزة الضخمة المعقدة أن يتوصل الى التنبؤ الصحيح أو حتى القريب من الصحة بما سوف يكون عليه حالها الا بشكل ترجيحي . كل ذلك لا شك يمكن ان يؤثر في حس الأفراد في المجتمع الشعبي ، وفي مشاعرهم وعقولهم ، كما يؤثر في حياتهم المادية ، ومن ثم فليس غريباً اذن أن نجد ذلك منعكساً على أساليب ابداعهم الفنية .

ولنتحول بأنظارنا الى جانب آخر من الجوانب التي يبدو فيها تأثير ثقافة المجتمع واضحاً جلياً ، في مواجهة التطور الحضارى الذى يشمل العالم بأسره ، ونعنى بذلك جانب المعتقد الدينى . فالمعتقد الدينى واحد من أهم الروابط الأساسية التي تربط بين الأفراد في المجتمعات الشعبية ، وتؤكد من انتمائهم اليها ، والمجتمع الشعبي يختلف في ذلك عن المجتمعات التي بلغت شأواً كبيراً من التمدن ، مما أفسح المجال أمامها لى تغير من طبيعة العلاقات التي تحتل عندها مرتبة متقدمة ، وتعديل من شكل انتماء الأفراد الى هذه المجتمعات . فلقد ضعف أثر الدين على النظام الاجتماعى في المجتمعات الأخيرة ، وارتد دوره الثقافى خطوات الى الوراء ، ولكن ذلك لا يعنى أن الدور الروحى للدين لم يعد قائماً ، ولكنه يعنى أن التخصص الناشئ عن الحياة الحديثة ، والعلم الجديد ، وتقسيم العمل وتوزيعه الذى تقوم عليه الحياة المدنية ، قد حل محل بعض المناطق الرئيسية التي كان النشاط الدينى يعمل فيها . أما بالنسبة للمجتمع الشعبى ، فان المعتقد الدينى يتخذ شكلين متميزين ، أولهما هو الايمان المطلق بالآديان السماوية ، ذلك الايمان الذى لا

المستقرة البطيئة التغير . ويمكننا أن نقول ان المجتمعات الشعبية قد نجحت في هذا المجال الى حد كبير بالقياس الى المجتمعات الأكثر مدنية ، والتي أدت قسوة الحياة فيها ، وعدم وجود الأساليب التي تضمن الموازنة بين حاجات الانسان المادية وبين حاجاته المعنوية ، او المنافذ الطبيعية التي يستطيع الانسان عن طريقها أن يقضى على أسباب توتره وقلقه . . أدت الى نشوء الاتجاهات العدمية ونزعات الاغتراب ، والاحساس بالانفصال عن المجتمع والحياة في تلك المجتمعات وهو ما لا نجده في المجتمعات الشعبية . ففي الحكايات الشعبية ينال البطل كل ما تصبو اليه نفسه بعد أن يمر بسلسلة طويلة من المشاق والمصاعب والعقبات ، تكون محكاً لقدرته وصلابته ، ومقياساً لاستحقاقه في النهاية أن يحصل على كل شيء . والمجتمع يقدم عن طريق رسمه لصورة هذا البطل نموذجاً للسلوك الذى يريد أن يصوغ سلوكه افراد المجتمع كله وفقاً له ، حتى يضمن له ولهم حياة مستقرة تسودها القيم والمثل العليا التي يطمح الى تحقيقها .

لقد رأينا الصورة التي تعكس احساس المجتمع الشعبي بالحياة ، ورأينا أنها تتميز بقدر كبير من الواقعية ، فهي تعطينا الوجه المظلم ، كما تعطينا الوجه المشرق أيضاً ، ورأينا أن مشكلة الوجود الانسانى ليست بالحدة التي نراها عند المفكرين والادباء المعاصرين الذين يعيشون في مجتمعات تتأثر بالآلة أكثر من غيرها ، وتتجه للبحث عن تأكيد ذاتية الفرد بعد أن طغى عليها هدير الآلات . أما المجتمعات الشعبية فانها تحس المشكلة من زاوية أخرى ، هي زاوية العلاقات الانسانية بين الأفراد ، والتغير أو التبدل الذى يحدث

يزعزعه شيء لأنه الايمان بالله سبحانه وتعالى،
وتصديق انبيائه ورسله وبكل الاسس التي
تكون في مجموعها هذه الأديان السماوية .
وثانيهما : هو ذلك الشعور العاطفي بالارتباط
بقوى روحية كبيرة مؤثرة في حياة الانسان ،
تلك القوى التي قد تبدو في شكل ولى من
الأولياء ، أو قد تبدو في شكل قوة أو قدرة
خارقة يعتقد الانسان بوجودها ويرغب في أن
يتكامل معها أو أن يسمو اليها ، وهو ما اصطلح
الباحثون على تسميته بالمعتقدات الثانوية .
والفرد في المجتمع الشعبي يضع المعتقد الدينى
في مكانه اللائق به من نفسه ومن عقله ذلك
أنه بالنسبة اليه وسيلته التي يفسر بها كثيراً
من امور حياته وموته ، ويحكمه في العديد
من علاقاته بالآخرين ، الى جانب الوظيفة
الاساسية التي تتضح فعلاً من خلال المأثورات
الشعبية ، وهى التي يمكن أن تضم ما سبق
قوله ، ذلك أن الانسان في هذه المجتمعات
الشعبية يعتقد أنه عن طريق الدين يمكنه أن
يفهم العالم من حوله ، والذي يحفل بالكثير من
الغموض ، الذي يقف الفرد أمامه عاجزاً ، وأن
الدين يمكنه أن يمدّه باجابات شافية مقنعة عن
كثير مما لا يستطيع فهمه أو تعليقه .
ولذلك فهو دائم التوسل بالانبياء والرسول
والأولياء ، دائم البحث عن سبيل ييسر له
الحصول على رضا الله عنه وعن بنيّه وآله
جميعاً ، مما يشيع قدراً كبيراً من الطمأنينة في
نفسه ، فيعود راضياً سعيداً ، قادراً على
النهوض بأعباء حياته ، والتغلب على مشكلاتها،
فتقول احدى الاغنيات الدينية :

يا رب يا خالق الخلق .. يا رب العباد ..
ومن قد قلت في القرآن ادعوني ..

انى دعوتك مضطراً فخذ بيدي ..
يا جامع الأمر بين الكاف والنون ..
نجيت أيوب من بلواه حين دعا ..
بصبر أيوب يا ذا اللطف نجنى ..
واطلق سراحى وامنن بالخلاص ..
كما نجيت من ظلمات البحر ذا النون ..

فهذه الاغنية تبدو - كما يتضح من اسلوبها -
متخذة شكل الدعاء الذى يوجهه المغنى الى
الله سبحانه وتعالى كى ينقذه وينجيه، وبالطبع
فان المغنى عندما يفعل ذلك انما يمثل
المستمعين اليه جميعاً ، ويتحدث باسمهم
وهو في موال آخر يوجه النصيح الى غيره وإلى
نفسه في الوقت ذاته فيقول :

ياما أحسن العبد لما يكون سالك ..
وكل باب يدخله يوجد سالك ..
يا نفس لا ينفعك ولدك ولا مالك ..
قل طمعك وروحى ابكى على حالك ..
رضوان يقول لنبى ادخل الجنة هنيئا لك ..
روى البخارى ومسلم والامام مالك ..
كثر الصلاة على النبى تمنع عذاب مالك .. (١٩)

فالمجتمع الشعبي يؤمن ايماناً كاملاً في رحمة
الله التى تسع كل شيء ، وتغفر كل ذنب ،
فالله جل جلاله - قد نجى « يونس » من بطن
الحوت ، ونجى « أيوب » من مرضه العضال ،
الذى أصبح بسببه بعد ذلك محوراً لحكاية شعبية
تلقى رواجاً كبيراً بين الناس ، ويلقى صاحبها
احتفالاً كبيراً من جانبهم ، اذ يروونها للموعظة

(١٩) سالك : خالص الايمان - سالك (الثانية) : مفتوح وميسر - هنيئا لك : هنيئاً لك - مالك (الاولى) : المال
- رضوان : حارس الجنة - مالك (الثانية) : حارس النار.

النتبؤ بالغيب نظرة تقديس واجلال واحترام ، ولكنها لا تصل الى درجة التقديس أو الاحترام التي يتمتع بها الأولياء . انه ينظر اليهم على أنهم أفراد أوتوا من العلم وصدق الحدس ما يمكنهم من معرفة ما يخبئه المستقبل للانسان، ومن المألوف أن نرى تلك القدرة منسوبة في حكاياتنا الشعبية الى اناس على حافة الموت ، ففي سيرة « الزير سالم » يقول حسان اليماني لكليب سيد ربيعة وهو يستعد لقتله :

سنة ١١٠٠ تدوب الرعيه ..
ما تلقى جبل تدارى حده ..
ويصح الخلس ولبن الهلف ..
وتعمر الاسواق على روس النساء ..
ويبقى الجار يرحل من جارجاره ..
ولما يبقى الاخ يشكى من أخاه ..
وتظهر ناس كبار العصب ..
ياما نقاسى منهم تعب ..
ويا ويل مصـــــر
من صفر اللحاء ..
ويقتل كليب في وسط الجنائين ..
علشان عجوز تأني في الحماء ..
ويقتله جساس بن مره ..
بحر به سنه يشلع ضياه .. (٢٠)

ولا تقتصر هذه القدرة على التنبؤ بالغيب على القريبين من الموت فحسب ولكنها تنسحب أيضاً - في المخيلة الشعبية - على طوائف أخرى

والاعتبار والدلالة على أن كل شيء انما هو بأمر الله ، وأنه لا منجاة للانسان الا بالصبر ، والايمان برحمة الله وعدله ، ذلك الايمان المطلق الذي يؤدي للدين حقه ، وللدنيا حقها ، فلا يتكالب عليها طامعاً في ملذاتها أو الاستكثار منها ، والا كان مصيره النار حيث لا ينفع الانسان يومئذ مال ولا بنون .

ومما لا شك فيه أننا نستطيع ملاحظة أن بعض المعتقدات الثانوية التي توجد في ثقافة المجتمع الشعبي ، لا تنبع أصلاً من الاديان السماوية التي يؤمن الناس بها ، كما لا تنبع أيضاً من الاطار الحضارى الذى يشجب كل نظرة غيبية ، والذى يجعل الحقيقة من شأن الحواس فقط اذ انها هى القادرة على ادراكها فحسب . هذه المعتقدات الثانوية كالعرافة والتنبؤ بالغيب وما الى ذلك ، تلقى استجابة عند الناس الذين يولونها اهتماماً كبيراً ، ولذلك فان مآثوراتهم الشعبية حافلة بالكثير منها . فالتنبؤ بالغيب معتقد يجد قبولا لدى المجتمعات الشعبية ، ولعل ما يشيع من قراءة الكف أو « الفنجان » والقدرة على معرفة المستقبل من دلالات خطوط الكف أو الشحنات الكهربائية التي يحملها والتي لا يستطيع أن يحسها أو يترجمها الا انسان أوتى قدرة خارقة ، أو شفافية لا يتصف بها الكثيرون ، ولا تتحقق الا لقلّة قليلة جدا ، أو عن طريق الاشكال التي يرسمها ما يتبقى من « بن » في فنجان القهوة ، يمكن أن يسهم في تأكيد هذه الظاهرة التي يؤمن بها الكثيرون ، حتى في أكثر المجتمعات علمانية ، وينظر المجتمع الشعبي الى هؤلاء الذين لديهم القدرة على

(٢٠) تدارى : تختفى - حده : عنده - الخلس : الانسان الذى لا اصل له - لبن الهلف : لبن الحيوان الذى لا يرجى منه اى عطاء - النساء : النساء - صفر اللحاء : صفر الله اى الاجانب من غير العرب - الجنائين : الحداثق - الحماء : الحمى (اى حمى جساس) - يشلع : يبدو شديداً باهراً .

من الأفراد . ولعل أشهر من تنسب لهم
المأثورات الشعبية مثل هذه القدرة « ضاربى
الرمل » أو « الضمارين » وفي نفس سيرة
« الزير سالم » يفسر الرمال « لحسان
اليمانى » حلمه الذى يلخص الأحداث التى
تتوالى بعد ذلك فى السيرة ، ودائماً تثبت
الحكاية صدق النبوة التى قد لا يصدقها من
تقال له فيقول الراوى بعد البدء بالصلاة على
النبي - صلى الله عليه وسلم - وهو أسلوب
مألوف فى كل حكاياتنا الشعبية وفى الكثير من
أغانينا الدينية ، يقول على لسان حسان
اليمانى :

اما اول ما نبدى نصلى على النبي ..
نبي عربى كل جمعه له عيد ..
قال اليماني عشت من الاعوام ١٥٠٠
.. عشت من الاعوام وانا متسلطنين ..
انا باحسب ان الدهر دام لى ..
أتارى الدهر غدراثة قريبين ..
ويا رمال فسر لى حلومى ..
حلوم الليل منها مرعبين ..
حلمت الرعد يدوى فى الجنائين ..
يهـردم فى القصورا العالين ..
حلمت ان مدينة من فوق مدينة ..
ومن فوقها هواج سايرين ..
حلمت ان القصر اظلم عليه ..
ولا عندى سـعيف ولا معين ..
ويا رمال فسر لى حلومى ..
حـلوم الليل منها مرعبين ..

قال له يا ملك اديني أمانك ..
أمان الله يخزى الكاذبين ..
قال له عليك الامان ثم الامان .. يا رمال
تقول .. امان الله ولا نكون خافين ..
قال له عمرك راح وزمانك مولى ..
ما بقى لك من الزمان الا قليل ..
تلات سنين يا ملك القبايل .. وفى
الرابعة حاتموت يا عز الملوك الكاسرين ..
ظهر لك ولد من خلفه ربيعة ..
صغير السن بعيون واسعين ..

ويقتلك يا عز البوادي .. على فرا
شك وانت قاعدين .. (٢١)
ان الحلم هنا يقوم بنفس الوظيفة ، خاصة
وأن كثيراً من الناس يؤمنون بالحلم ويعتقدون
فيما يحمل من رموز ، مما كان مجال دراسات
كثيرة فى علم النفس وغيره من العلوم التى
تصدت للانسان لتدرسه وتحلل غرائزه
ونواذعه .

ويطول بنا الأمر لو تحدثنا عن كل جزئية من
جزئيات هذه المعتقدات الثانوية التى تلعب دوراً
كبيراً فى حياة الفرد والمجتمع ، ولا ينتقص من
قدرتها على التأثير فى سلوك الناس ، ما تؤمن
به من تفسيرات علمية لسلوك الانسان ورغباته
الواعية ، وغير الواعية الخ . الا أن
أهم ما يمكن أن نستخلصه من كل ذلك هو أن
العناصر الحضارية الجديدة التى تأتى بها
الحضارة المعاصرة ، سواء فى جوهرها أو فى

(٢١) متسلطنين : سلطانا - غدراثة قريبين : أي أن غدرة قريب فهو غير مؤتمن - يهردم : يهدم ويدمر - من فوقها : من فوقها .

ترقبها ابنها بعد أن تخرق عين كل من تتصور أنه قد حسد الابن ، ثم تحرقها بعد ذلك ، وتتصور أنها بذلك منعت الحسد عن ابنها أو قضت على العين الحاسدة ، ولا ينفصل هذا المعتقد عن المعتقدات السحرية القديمة عند الإنسان البدائي الذي كان يظن أنه يستطيع أن يلحق الضرر بأعدائه ، إذا استمطر عليهم اللعنات ، أو قام بالحقاق الضرر بجزء من أجزاء عدوه أو أحد لوازمه . . .

إن الإنسان في ظل هذه الحضارة التي نعيشها ، لم يزل بعيداً عنها على اختلاف في الدرجة بين إنسان المجتمع الشعبي ، وإنسان المدينة الذي يعيش في قلب مظاهر الحضارة وصورها الخلابة ، ولكنهما يشتركان على أية حال في البعد عنها من الناحية المعنوية . . . كل منهما له عالمه الخاص به . . ما زال الأول محتفظاً إلى حد كبير بعاداته وتقاليده وأساليب تعبيره التي تغير وتعدل لتكيف نفسها دائماً مع الجديد الذي يفرض نفسه كل يوم . . أما الثاني فهو سييء الظن بها لأنها لم تستطع أن ترضي حاجات روحه ، مثلما أرضت حاجات جسده ، ولم تستطع أن تخلق بينه وبين عالمه ذلك التعاطف الذي يمكنه من الاستمرار ولذلك فهو يلجأ إلى كل ما ينسيه ضغوطها وتوتراتها، وما نراه اليوم من شيوع نزعات الهيبيز أو انتشار العقاقير المخدرة في المجتمعات التي أخذت من الحضارة المعاصرة أوفر نصيب ، ليشهد على فشل هذه الحضارة في التعبير عن جوهر هذا الإنسان وأرضائه ، فالحروب الرهيبة التي عانى منها البشر في ظل هذه الحضارة، كانت ولا تزال سيفاً مسلطاً عليها وعلى الإنسان الذي يحيا في ظلها ، وما لم نحاول فهم تلك الشخصية الإنسانية المعقدة التي لم يستطع رجل العلم أن يفسرها إلى الآن أو أن

مظاهرها العامة ، لما نزل على السطح ، لم تتغلغل بعد في نفوس الأفراد الذين يحملونها أو يعيشون في أطارها . فالعنصر الحضاري الجديد لا يلغى القديم ، فقد تتغير صورة القديم أو تعدل وظيفته ، ويصبح جزءاً من ظاهرة أخرى كما هو الحال في كثير من الاختراعات الحديثة مثلاً ، أو في بعض أنماط السلوك التي تتأثر تأثراً مباشراً بما يموج به سطح المجتمع من تيارات . ولو نظرنا بشيء من الامعان في تاريخ الحضارات الإنسانية لوجدنا أن العناصر التي تفقدها الحضارة فقداناً تاماً عناصر محدودة قليلة في العادة ، إذ أن قانون التطور الحضاري يجعل الظواهر التي تفقد وظيفتها تتحول إلى شكل آخر ، أو تندمج في عنصر آخر ، ويمكننا أن نضرب عدة أمثلة على ذلك ببعض صور السلوك الديني والأخلاقي فهي عندما تفقد وظائفها الحيوية في الحياة ، تتحول إلى الفولكلور في صورة أمثال وحكايات شعبية تظل مؤثرة في حياة الناس وسلوكهم . فالأسطورة عندما فقدت وظيفتها الدينية والعلمية باعتبارها دين وعلم المجتمع الذي كان يعتنقها ويؤمن بها ، ويفسر بها ظواهر الحياة والكون من حوله ، قد انفكت لكي تصبح مجموعة من المعتقدات الثانوية التي هبطت إلى سفح الكيان الاجتماعي - كما يذهب إلى ذلك أستاذنا الدكتور عبد الحميد يونس - وأصبحت جزءاً لا يتجزأ من سلوك الأفراد ، مما نجده منعكساً على أساليب التعبير الشعبية في الأغاني والألغاز والحكايات والأمثال والموسيقى والرقص الشعبي . . الخ ، بل إنها تصبح أجزاء من عادات المجتمع وتقاليده . فالطقوس التي تقوم بها الأم عندما تتصور أن هناك من تعرض لأحد ابنائها بالحسد ، فتقوم بصنع « هروس » من الورق

لأن هذا هو منطق العصر والحياة ، ما لم نرد
لأنفسنا الاندثار والموت ، الا أنه يجب أن يكون
واضحاً ومفهوماً أن كل حضارة يُراد لها
الاستمرار لا بد من أن تقوم على أساس من
الرخاء المادى والفهم العميق للإنسان الذى
يُراد له الاستمتاع بهذا الرخاء والا انقلبت
نعمة الحضارة نقمة على الإنسان ، وتحول
الرخاء الى قسوة شديدة وجفاف فى الروح
لا رواء بعده ، ولا شفاء منه .

يسيطر عليها ، فسنظل مهددين دوماً بانهيار
حضارتنا (٢٢) ، وليس معنى ذلك أن يفهم
أنا نرى فى اسلوب حياة المجتمعات الشعبية ،
وتعبيرها عن نفسها ، النموذج الأمثل ، أو
ما ينبغى العودة اليه لأن ذلك يُعد من قبيل
الخطأ فى التفكير لأن الحياة لا تعود الى الوراء،
ولكن علينا أن نستفيد من الدروس التى مرت
بنا فى مجتمعات أخرى ، لكي نعرف أننا بسبيل
الدخول الى العصر الصناعى بقوة دفع كبيرة ؛

★ ★ ★

الأصمعيّ من وجهة نظر المأثورات الشعبية

أحمد كمال زكي *

وتلك حكاية من الحكايات التي شنع بها شائثوه ، وما كان أكثرها . لكنها لا تكساد بمفزاها تقاس بقبح ما اعتاد أن يرويه عنه أبو عبيدة معمر بن المثنى ، وهو الرجل الذي نافسه على الصدارة واقتحم مثله مجال الرواية . وكاد لولا سوء الخلقة ونقص اللبابة وتفرق الآراء حوله أن يصل الى هارون الرشيد ويختص به . ومع ذلك فأمثال هذه الرواية اذا كانت أدخل في باب الطرائف والنوادر ، تحمل وراءها رصيذاً هائلاً من تراث قبليّ

(١)

في الروايات التي ساقها السيرافي (١) - أن أبا محمد يحيى بن المبارك اليزيدي هجا الأصمعي - واسمه عبد الملك بن قريّب الباهلي (٢) بقوله :

أبين لي دعبيّ بنى أصمعي
أقفّر رباعك أم أهله
وما أنت هل أنت إلا امرؤ
إذا صحّ أصلك من باهله

* دكتور أحمد كمال زكي استاذ الادب العربي بكلية البنات . جامعة عين شمس وله دراسات منشورة حول الادب العربي وتاريخه .

(١) اخبار النحويين البصريين ٢٣ ط . الحلبي ١٩٥٥ واورد الزبيدي الشعر نفسه في طبقات النحويين واللغويين ٦٣ ط . الخانجي ١٩٥٤ .

(٢) في جميع المصادر أن « قريّبا » لقب غلب على والد الأصمعي وكان اسمه « عاصمًا » ولم يفارق « حي بنى اصمعي » بالبصرة الجنوبية الا لما - راجع اخبار أبي نواس لابن منظور ١٥/١ .

لكنه في أثناء ذلك يتعود ارتياد الماضي والتنقيب فيه ، فيكون جهده في راب الصدع منفذاً أو سبيلاً نحو المعرفة وحفظ أسبابها ونسج خيوطها .

هذا مع التسليم بصحة النتائج التي يرصدها التحليليون من علماء النفس ، فان استفتينا الاجتماعيين أرجعونا الى قوى العوامل الاقتصادية وأشكال العلاقات الجماعية . فنرى الأصمعي الذي كان طموحاً وراضياً عن حاله - بعد أن احتك - وطالما باهى بأنه « ثالث الاسلام » وليس بعد أبي عمرو بن العلاء - شيخ البصرة من كان أعلم منه (٤) . . نراه وليد مجتمع تجارى يحرص فيه كل « فرد » على أن يكسب ويثري مستغلاً كل ما يتاح من امكانيات الحياة المادية والروحية .

ومع كل ذلك فان الحرب التي شنها الشعوبيون على العرب - بكل أساليبها التي قد نعرض لبعضها هنا ، وفي ضوء البرمكية التي أسهم الأصمعي في معركتها أيام الرشيد - قد شملت كل عالم وراوية ، ودفعت الكثير الى اجادة التاريخ اجادة لم تفتقد الحمية قط وان افتقدت التنظيم والتوثيق . وها هنا يبرز الأصمعي منقبا لا في دائرة أسرته أو عشيرته أو قبيلته فحسب ، وانما أيضاً في كل العرق العربي وفي أصله وامتداداته ، ملوحاً بسيف الدفاع عن الموروث في الدين والتعليم والأخلاق والحكومة والأدب ، فيما رفع أبو عبيدة وشار بن برد وسهل بن هارون لواء المهاجمين على

قد لا يهون في تقدير المنصف وان يكن يهون شيئاً على الباهليين . والذي لا شك فيه أن الأصمعي ما كان بالذي يتبرا من النسبة اليهم فقد كان ثمة كبار بينهم يشرف بذكرهم (٣) - لكنه حرص على ألا يجعل « باهلة » في احدى حلقات نسبه الى مضر ، وكان حين يسأل عن هذا النسب يجيب « أنا من بني سعد بن قيس » أو « أحد بني أعصر بن سعد » . فاذا كان أعصر بن سعد بن قيس بن عيلان هو الجد بعد العاشر - على ما تذهب اليه المصادر كافة - والأصمعي يجاوزه أحياناً ، فأننا نحس كأن ثمة أمراً يدفعه عن باهلة دفعاً . غير أن الذين حققوا نسبه اثبتوها ، فعل ذلك ابن الأنباري في « نزهة الألباء » وفعله الزبيدي في « طبقات النحويين واللغويين » وفعله ابن الجراح في « الورقة » وقد اعتده شاعراً وراوية للشعر - كخلف الأحمر استأذه - ثم فعله المتأخرون من أمثال ابن العماد الحنبلي في « شذرات الذهب » والقفطي في « انباه الرواة على انباه النحاة » والزركل في « الاعلام » .

والقضية في جملتها على أية حال ليست محل خلاف شديد ، ولا هي تثير التساؤلات المريضة . لكن الأخبار التي تجمع على أن الأصمعي كان طلعة وراوية لا ينشئ له غبار يمكن أن ترد اليها على افتراض أساسي في طبيعة السلوك البشري، من حيث يبلغ بالانسان حب الظهور حداً يحرص فيه على تفنيز كل ما يعلق به وبأسرته من شوائب . وربما أصبح النفع أو الادعاء حقاً مشروعاً في تقرير اعزازه لنفسه واكباره لشأنها ، فيروح يبحث ويتساءل فان أعوزته الحقيقة أسعفه الخيال .

(٣) منهم حاتم بن النعمان وقتيبة بن مسلم وأبو امامة الصاحبى وزيد بن الحباب وسلمان بن ربيعة الذى ولأه أبو بكر الصديق - راجع العقد الفردي ٣ : ٢٥٢ ط . لجنة التأليف والترجمة والنشر ١٩٤٨ - ١٩٦٨ ، وجمهرة أنساب العرب لابن حزم ٢٢٣ ط . المعارف ١٩٤٨ .

(٤) راجع طبقات النحويين واللغويين ٦٣ :

بعد في أهل العالية الذين سكنوا تحت نهر الابلّة
وامتدوا جنوبيه إلى الصحراء (٧) .

ويعنيها من الباهليين قرينب^١ أو عاصم
والد الأصمعي ، وكان أحد أبناء عبد الملك بن
علي بن أصمعي بن مظهر بن رباح بن عمرو بن
عبد شمس بن أعيان بن سعيد بن عبد بن غنم
بن قتيبة بن معن بن مالك بن أعصر بن سعد
بن قيس عيلان (٨) . عاش كما ذكرنا لا يفارق
حي بني أصمعي الا قليلاً ، وفي الغالب كان يقصد
البصرة لزيارة أسرة باهلية قدر لها أن تجمع
السلطة في يدها منذ اتصل سلم بن قتيبة
بمروان بن محمد - آخر خلفاء بني أمية -
وعينه والياً على البصرة . ولم يكن قرينب من
ذوي الجاه أو الثروة كذلك لم يكن من أصحاب
العلم كأخيه سران (٩) ، فعاش في عزلة لم
تجد زيارته لسلم أن تخرجه منها . وتفرغ
لتربية أولاده - ولم يكونوا كثيراً - يلح على أن
يكونوا مذكورين ، فلم ينجح الا مع عبد الملك ،
وقدر أن يكون لابن ولده الأكبر عبد الله
- وكان اسمه عبد الرحمن - بعض الأثر في
ترديد اسمه ، فقد صار من أهم الذين حملوا
علم عمه عبد الملك الأصمعي .

ولا نعلم تماماً تاريخ وفاة قرينب ، ولكن
الأخبار تدل على أنه عاش حتى رأى ابنه
عبد الملك يتحدث في العلم ويذكره هو في بعض

الا يكفوا عن الايمان بحق الاحرار (٥) في التربع
على قمة الجبل .

ومهما يكن من شيء فإن الأصمعي من باهلة،

وهذه كانت بنت صعب بن سعد العشيرة من
مذحج اليمانية . هكذا يقرر ابن حزم في
جمهرة انسابه (٦) ، وقد نسب إليها بنو معن
بن أعصر المضري ، وهم قتيبة ووائل وأود
وجأوة . وعلى الرغم من أن معالم العظيمة
وشروطها كانت موفورة لدى كل أسرة عربية
قديمة فقد افتقدتها هذه الأسرة ، بل رُمي
رأسها معن بن مالك بالضعف والخسة لانه
بنى بزواج أبيه بعد وفاته . ولا جدال في أن من
العرب الجاهليين من كان يعقد على زوج أبيه ،
غير أن الأغلب أنهم استقبحوا هذا الزواج
وحقروه . ومن ثم نزلت بذلك الفرع المضري
لعنة الزراية ، وحاقت تلك اللعنة بجميع
بيوتاتها حتى لترضى في مجموع بيوتها - بلا
استثناء تقريباً - أن تجبرها فزارة حيناً وذييان
حيناً آخر ، والجوار حيلة الضعيف في عصر
كان يؤمن بالقوة وشدة البأس .

ولقد سكن الباهليون جنوبي اليمامة ،
وقيل وسطها ، وإذ يشرع في بناء البصرة
ينزحون إليها مع من نزع من العرب ،
والأعراب ، ويحتلون بئر الحفير على أربعة
أميال من جنوب غربي البصرة ، ثم يدخلون

(٥) لهذه الكلمة مدلول تاريخي خاص تفسره الكلمة الفارسية « آزاد مرد » وتطلق على ارسقراطية ايران الذين
وصفهم الجاحظ بانهم كانوا مبغضين لآل النبي ولبن خليفه وعملوا علي تقتيل المجوس (البخلاء ٢٠٩ ط . دار الكتاب
المصري ١٩٤٨) وقد ذكرهم ابن المقفع في كتاباته وبشار في أشعاره ، كما غرض لهم الطبري في حوادث سنة ١٤٢ من
تاريخه ، والمعروف أن « آزاد » تعني الحر و « مرد » تعني المرء .

(٦) جمهرة انساب العرب ٢٣٥ وما بعدها - ط . المعارف ١٩٦٢ .

(٧) الأصمعي ١٥ اعلام العرب ١٨ .

(٨) اخترت رواية الغطلي في الانباه (صفحة ١٩٨/٢ ط . دار الكتب المصرية ١٩٥٢) لطولها وينسقط السبيل في
والزبداني وابن خلكان بعض حقاقتها .

(٩) فيون الاخبار لابن قتيبة ١ : ١٢ ط . دار الكتب المصرية ١٩٢٥ وفي اغانى دار الكتب (٥ : ٢٨٧) وصف بأنه
كان ندلاً جاهلاً لم يلق احداً من اهل العلم قط .

سفيان بن معاوية بن المهلب قائد السفاح ، وحاربه يشد أزره منضربة البصرة - وأغلبهم تميم - ثم فلول بنى أمية ، في حين انضم الى القائد العباسي كل الأزد وربيعة وسائر اليمانية الذين استمالهم المهالبة (١٤) .

ولقد كان بين المهالبة والباهليين صراع قديم ، فلما انتصر سلم على سفيان بن معاوية ، اجتاحت سلم دورهم ثم أغار على بيوت اليمانية ودمرها وسبى نساءها . فامتلاً قلب الصغير فخاراً ، ومنذ ذلك عشق البطولة وحفظ كل ما قيل فيها من أرجاز ، حتى ان عمر بن شبثة الاخبارى يروى انه سمع الأصمعي يقول « حفظت - او أحفظ - ستة عشر ألف أرجوزة » (١٥) ، وعن أبي حاتم السجستاني انه سمعه يقول لبحراني « أحفظ أربعة عشر ألف أرجوزة » وفي رواية للرياشي « اثنى عشر ألف » وقال المازني « قنت للأصمعي : انك لتحفظ من الرجز ما لا يحفظه أحد . فقال : انه كان همناً وسدّ منّا » (١٦) .

ولعله لفت في هذا الحين الى حكايات البطولة التي يتضمنها الرجز عادة بطبيعة محتواه ، فتنبه الى ذؤبان العرب وفرسانهم وأبطالهم . ولما كانت باهلة في جاهليتها جارة للديان - وقد أشقت عيس طويلاً كما أشقت اليمانيين الذين كرهتهم الباهلية - فقد التقى

اسناده (١٠) ، وكان قد اتصل بشعبة بن الحجاج وحماد بن سلمة بن دينار وحماد بن زيد بن درهم الأزدي ومسنر بن كدام ، ومن ناحية اخرى استمع الى خلف ، وجلس الى أبي عمرو بن العلاء والخليل بن أحمد وغيرهم (١١) من اعلام البصرة .

(٢)

كل اولئك في أعم تخطيط لأبعد تحديد ، أما مع التخصيص المفصل فلا بد من ان نقف بالأصمعي في البصرة حيث درج وقد تعود أن يلقي عن والديه صغيراً وشيوخه كبيراً أغلى ما يعلق بالصدور وتهتدي بهديه القلوب . ويلقانا في هذا الصدد ما كتبه الباحثة عبد الجبار الجومرد - مستعينة بكتابات عبد الله بن أحمد الربيعي والسيرافي وابن خلكان ومن لف لفهم - عن ذلك الصبي الصغير الذي شب في حي بني أصمع وأرسل الى الكتاب في السادسة حيث حفظ القرآن الكريم وشيئاً من مبادئ اللغة وقليلاً من الأدب . ولم يكن هذا الصبي يمتاز عن غيره الا بشيئين : الأول هو الذكاء الذي يعينه على سرعة الحفظ ، والثاني هو الدمامة التي لا تجد هنداماً حسناً لاخفائها ، وكان قد ولد عام ١٢٣/٧٤١ للهجرة (١٢) ، وفي التاسعة من عمره شهد الانقلاب العباسي وتسامع نبأ عميد الباهلية - سلم بن قتيبة - الذي تحدى

(١٠) كان الأصمعي يقول أحياناً « حدثني أبي » او « قال لي أبي » - راجع الاغانى ٥ : ٣٨٧ .

(١١) راجع الانباه ٢ : ١٩٨ ومراتب النحويين لأبي الطيب اللغوي ٥٧ ، ٦١ ، ٦٢ ، وما بعدها ط . نهضة مصر بالقاهرة ١٩٥٥ ، وكذلك الامالى لأبي على القالى ١ : ١٦٩ ط . دار الكتب ١٩٢٦ ووفيات الاعيان لابن خلكان ٢ : ٢٤٦ ط . النهضة المصرية ١٩٤٨ .

(١٢) الأصمعي ، حياته وآثاره ، ٥٨ ، ٥٩ ط . دار الكشاف ببيروت ١٩٥٥ .

(١٣) مراتب النحويين ٤٨ .

(١٤) احمد كمال زكى : الحياة الادبية في البصرة ٨٥ ، ٤٠٨ ط . دار المعارف بمصر ١٩٧١ وتاريخ ابي الغداء اسماعيل ١ : ٢٢٥ وما بعدها ط . القسطنطينية ١٢٨٦ .

(١٥) الانباه ٢ : ١٩٨ والبنية ٢ : ١١٢ وفي نزعة الالباء ١١٣ « أحفظ عشرة آلاف » فقط .

(١٦) مراتب النحويين ٥٧ والسدّم هو الحرص .

في شتى المصادر وعلى السنن الاثبات نفهم أنه أصبح من أكثر طلاب العلم ملازمة لمجالس العلماء ، وبرز على أقرانه حتى أن أحداً لم يثبت له سوى أبي عبيدة معمر بن المثنى وأبي زيد الأنصاري . وعلى غير ما صادفه هذان من عقبات وامتحانات عسيرة في طريق التدريس ، جلس هو بسرعة وسهولة يُعلم وقد عقد حلقة تحت عمود من أعمدة المسجد الجامع . وسرعان ما نشب الخلاف بين الثلاثة ، وكل واحد منهم راح يظعن على الآخرين بقلة الرواية دون أن يذكرهما بالتزويد ، وإن يكن أبو زيد أقلهم طعناً . واعتاد أبو عبيدة أن يصف الأصمعي بالبخل وضيق العطن ، فإذا ذكر هذا أبا عبيدة قال « ذلك ابن الحائك » (٢٠) .

ولقد كانت البصرة اذذاك مسرحاً عجيباً للأحداث والأهواء والفرق والعادات والتقاليد ، نزلها العرب وفيها الأنباط - أياً كان دمهم - وهم العنصر الوطني على الحقيقة . وكان بينهم قوم من فارس عُرفوا بالاساورة ، وآخرون ملأوا والقرى ، حتى أن العرب كانوا - على ما يذكر يافوت - لا يكادون يخرجون من أحيائهم حتى يجدوا أنفسهم بين قوم من إيران (٢١) . وإلى جانب هؤلاء « زُط » من السند أو الهند ، كثروا بالبلد حتى سميت البصرة القديمة « أرض الهند » . ومن فصيلتهم السيابجة الذين عملوا جلاوزة وحراس سجون ، ونستطيع أن نضيف إلى هؤلاء الزنوج الذين أشاد بهم الجاحظ في إحدى رسائله وحملوا لواء الشغب الذي عُرف في التاريخ بثورة الزنج (٢٢) .

على حشد هائل من العواطف المتضاربة بعنتره بن شداد حتى ليرى أن أيام عبس وأشعار عنتره كانت أول ما اشتغل به الأصمعي ، وقادته تجربته فيهما إلى أن يقرر أن عنتره ذهب بعمامة شعر الحرب (١٧) .

لكن ما بالنا نستبق الأيام ولا تزال خُطى الصبي تتعثر بين بيته في بئر الحفيرة ودار سلم بن قتيبة في البصرة - ومساجد هذا البلد ، بخاصة مسجدها الجامع الذي طالما عمس بمجالس أبي عمرو بن العلاء والخليل بن أحمد وخلف الأحمر ويونس بن حبيب وعمرو بن عبيد ، بالإضافة إلى سوق المريد الذي كان يمتد غربي البصرة ويتجمع فيه الأعراب بحكاياتهم وأشعارهم الغريبة ورواياتهم النادرة في اللغة . ولقد أكثر من ارتياد هذه الأماكن ، والتقى ببشار بن برد وابن المقفع ووالبة بن الحباب وسيبويه وحماد بن سلمة والنضر بن شميل - وأبي محمد اليزيدي ومؤرج السدوسي ، كذلك تعرف - إلى أيام شبابه - من الأعراب على عمرو بن عامر البهذلي الراجز ، وجهم بن خلف المازني قريب أبي عمرو بن العلاء وصديق خلف الأحمر ، وأبي مسحل بن حريش الذي قُدر له أن يناظره ، وأبي مالك بن كركرة الذي كان يعلم في البادية ، وأبي البيداء الرباعي الشاعر الذي نزل البصرة واشتغل بدوره في تعليم الصبيان (١٨) . ويشليح المستشرق « شارل بيل » مع هؤلاء أبا الجاموس ثور بن يزيد استاذ ابن المقفع في الفصاحة ، وأبا مهدية والمنتجع بن نبهان (١٩) .

ومن الروايات التي سُجلت عن الأصمعي

(١٧) فحولة الشعراء للأصمعي ٣٥ ط . مصر ١٩٥٣ والأصمعي حياته وآثاره ٣٢٥ .

(١٨) راجع الفهرست لابن النديم ٦٦ ، ٦٩ ، ٧٠ ط . المكتبة التجارية ١٣٤٨ ومراتب النحويين ٤٠ . والزهر ٢ : ٤٠١ .

(١٩) الجاحظ في البصرة وبغداد بترجمة ابراهيم الكيلاني ١٩٢ ، ١٩٣ ط . دار البقعة العربية ١٩٦١ .

(٢٠) مراتب النحويين .

(٢١) معجم البلدان ١ : ٢٥٦ مصر ١٩٢٣ .

(٢٢) الحياة الأدبية في البصرة ٥٨ ، ٥٩ .

ان لقاء الاعراب حيث الحضر قصور ، وأن تعقيهم في منتجعاتهم بالبادية البعيدة هو الغنم الأكبر .

فارتحل يتصيدهم حيث يعيشون ، وجمع من أقاصيص البطولة والحب والتضحية ما جمع . وفي الحجاز رصد كل أخبار المحبين ورواها ودون ما ينسب الى قيس بن الملوح من شعر (٢٥) ، وفي المدينة - بصفة خاصة - لم يفته أن يتردد على حلقة نافع بن عبد الرحمن بن نعيم كما تفقد منازل هذيل وحصل الكثير عن رجالها مسجلاً لأبي قلابة وأميرة بن أبي عائد واسامة بن الحارث وأبي العيال الكثير مما رآه يجدى على اهتماماته اللغوية وميوله القصصية ، وفي دومة الجندل تلقى كل أخبار عقيل بن علفة وابنته الجرباء التي زوجت بيزيد بن عبد الملك ، ولما اجتاز نجداً الى منازل قيس عيلان أطل وقوفه عند أعراب ذبيان وكتب في أوراقه ما كتب حتى ليحدثنا أن أحدهم قال له « أنت حنف الكلمة الشرود » وقال له آخر « ما أنت الا الحفظة تكتب لفظ اللفظة » وخاطبه ثالث بقوله « ما تدع شيئاً الا نمصته » (٢٦) .

غير أن هذا اذا كان يصفه لغوياً من طراز فريد (٢٧) فان الكتب القديمة تحفل بالقصص الدهشة التي كان يرويها عن هؤلاء الاعراب مما سنعرض له فيما بعد ، وكلها يشهد بطول باعه في هذا الفن ويدل على أنه لم يكن دون أبي عبيدة احاطة بامور العرب مع صحة سماع وقوة بيان . وقد حرص على أن يكشف الجانب

ولئن كانت التجارة تجمع بين هذه العناصر فقد فرقها احساس عارم بالفردية ، وتدل هذه الظاهرة على شيء هام يمتاز به البصريون وهو نزعتهم الاستقلالية في التفكير والتدبير وهذه النزعة هي التي أفسحت المجال لازدهار الاعتزال - كاتجاه فلسفي - لأنه يدعو الى حرية الفكر وحرية النقد ، كما أفسحت المجال لأن تطل « الآزادمرديه » براسها فتعطي للموالي الفرصة لأن يشكلوا جبهة الشعوبية لمقاومة العرب . وقد استغل أبو عبيدة هذا الموقف فأعلن بغضه لهم وألف كتاباً في مثالبهم وزعم أنه أخذ مادة كتابه مجاز القرآن من تفسيرات الأعراب البوالين على أعقابهم (٢٢) ، في حين أخذ الاصمعي الموقف المقابل فدافع وهاجم ، واستغل ذكاه وحضور بديته وسعة حفظه في الإيقاع بأبي عبيدة والتنديد بكل « الحمراء » ولا سيما الفرس ، وحقق في ذلك نجاحاً كبيراً حتى قال الشافعي « ما عبر أحد عن العرب بمثل عبارة الاصمعي » (٢٤) .

ولم يفته أن يجالس « المسجدين » الذين اعتادوا أن يلازموا الجامع ويخوضوا في الأخبار وينشدوا الأشعار، وتتطير في كل فن أسئلهم الدقيقة ومن رائها الأجوبة المسكتة والمفحمة . فعرف بينهم كما عرف في المجالس الجادة متلقياً متفهماً ومعلماً ، وأعجب الجميع بفطنته وبطرافة أسلوبه وحسن القائه وأوسعوا صدورهم لتعليقاته . ومن ناحية أخرى تعقب البدو في سوق القبائل المجدقة بالبصرة ، ويكتب ما عندهم من الفاظ غريبة وعبارات عجبية ، وأقاصيص المغامرات والأيسام والأنساب . وان هي الا سنوات حتى شعر

(٢٣) طبقات النحويين واللغويين ١٩٣ ، ١٩٤ وفي الموضع نفسه انه كان يقول بالقدر وراجع أيضاً مراتب النحويين ٤٥ .

(٢٤) البغية ١١٢/٢ .

(٢٥) راجع الاغانى ٢ : ٢ وما بعدها بالتفصيل .

(٢٦) اخبار النحويين البصريين للسرياني ٦٦ والمزهر ٣ : ٢٢٤ .

(٢٧) يحسن مراجعة العقد الفريد ٣ : ٤١٨ - ٤٩٨ تحت عنوان « كتاب كلام الاعراب » كذلك مزهر السيوطي وامالي القالي ، فثمة مجموعات لغوية تفنى كثيراً في الاستشهاد .

نفر بحفظ لسانه الا عن الشعر والأخبار فرجع وهو يؤمل خيراً ، وكانت الخطوط العريضة التي رسمته اذ ذلك هي : رواية لا مثيل له ، ثقة صدوق ، أعذب من يتحدث ، لكن هيأته توشك ان تصرف ذوى الجاه عنه . ثم هو شاعر يستطيع أن يجيد ولكنه في نقد الشعر لا يُشَقُّ له غبار . وفي رواية الحديث يتحفظ ولا يتكثر ويكره المعتزلة ويناصر السنية ويقول « ثلاثة تحكم عليهم بالدناءة متى تعرفهم : رجل يناقش في القدر على قارعة الطريق ، ورجل تشتم من فمه رائحة الخمر ، ورجل يتكلم بالفارسية في بلد عربي » على أنه بحق خفيف الظل وطالما تغنى بأن « جمال الروح أطول ربيعاً من نضارة الوجه » ويمتدح البخل حتى ليقول « نعم شعار المسلمين التخفيف » .

((٣))

ويتولى هارون الرشيد الخلافة سنة سبعين ومائة هجرية والأصمعي في عامه السابع والأربعين ، شاباً لا يزال ، وشهرته في الخافقين . وهنا في هذه المرحلة من حياته أو ابتداء من هذا التاريخ تأخذ شخصيته في التحول ، أولاً لأنه آثر أن يترك البصرة نهائياً ليعمل نديماً في بلاط الرشيد فاصطنع - في سبيل اكتساب رضاء الخليفة - أسلوب الفكاهة بجانب أسلوب العلم ، وثانياً لأنه ترك نفسه لتيار الحوادث الجارف فغاب في طيات الموج مرات وطفأ مرات وأوشك أن يقتل في حكاية من مثل هذه الحكايات التي يرددها العامة هنا وهناك .

والواقع أنه كان لا بد أن يترك البصرة وقد أخذ العلماء يتركونها الى بغداد ليظفروا بمكان

الوضي من الحياة التي وصفها أبو عبيدة معتمة مقفلة ، وذلك موقف فكري تفرضه أيديولوجية كل منهما . . أحدهما شعوبي متهجم متجهم ، والآخر عربي متأثم متبسم ، وكلاهما يؤكد أنه صادق ، فاعترف العلماء - حتى المهجن منهم كنافع بن عبد الرحمن واسحاق الموصلي - بصدق العربي ورموا الشعبي بالتضليل والافتراء ، وقال أبو نواس وهو من هو حملاً على العرب الخلف « كان طلاب العلم اذا جاءوا مجلس الأصمعي اشتروا البعر في سوق الدّر ، واذا أتوا مجلس أبي عبيدة اشتروا الدّر في سوق البعر » (٢٨) .

ومهما يكن من شيء فقد استغل الأصمعي كل مرويته أو أغلبها في مقارعة الحمراء - كما يسمى الشعوبيين - ويتصيد زعماءهم ويناقشهم أو يرد عليهم وربما سبهم على ما رأيانه يفعل مع أبي عبيدة ، ولما سمع أشعار أبي نواس في النيل منه كعربي قال « غلام خليع نظم الشعر وهجا العرب » (٢٩) ، ووصف بشاراً بعد أن سب الباهليين بأنه « قين ابن قين » (٣٠) ، ورمى ابن الأعرابي بالجهل والخطأ (٣١) .

ولا شك أنه استطاع أن يجعل نفسه قبلة الأنظار ، واشتد الاهتمام به عندما راح يتناول شئون الدولة بالنقد . لا يعجبه أسلوب الهادي في الحكم ، ويعلن سخطه على استبدائه آل برمك . وكان قد زار بغداد الناشئة مرة قصرها على الاتصال ببعض سادة القوم فيها ، ولا سيما سعيد بن سلم الباهلي الذي ترك البصرة نهائياً وخلف فيها بعض ولده . وفي مجالسهم لم يخف غضبه على تحول الأمور الى غير ما يبتغي العقلاء ، ونصحه من هؤلاء

(٢٨) وفيات الأعيان ٢ : ٣٤٦ .

(٢٩) أخبار أبي نواس لابن منظور ١٧ ومع ذلك فقد كان يقدّر شاعريته .

(٣٠) الأغاني ٣ : ٢٠١ .

(٣١) المزهر ٢ : ٣٢٢ .

في قصر الخليفة معلمين كانوا أم مسامرين أم مغامرين . وكان الرشيد قد أحسن - منذ صغره - بأهمية هؤلاء العلماء ، وذلك عندما جعل أبوه الكسائي معلماً له ، فطلب إلى حاجبه الفضل بن الربيع أن ينظم له مجيء هذا الصنف من الرجال الذين يملأون فراغ العقل والوقت والنفس جميعاً ، وبهؤلاء وبالشعراء الذين اعتادوا أن يترددوا على القصر تألق بلاط الخلافة بأكبر الشخصيات المختارة من شيوخ العلم والأدب .

ويبدو أن محاولات الأصمعي لدخول قصر الخلافة بدأت بتخطيط مقصود بعد أن ملأت سماء بغداد أخبار المنافسة والصراع العنصري بينه وبين أبي عبيدة في البصرة . وكان هذا قد حاول الاتصال بالخليفة قبل الأصمعي ، فتوسل إلى جعفر بن يحيى البرمكي أن يتوسط له عند الرشيد ، فقال له « مثلك لا يدخل على الخلفاء » وذكر له عيوباً أبرزها اللثغ والتخنيث ، ولم يذكر قذارته ولا سوء أدبه - الشينيين اللذين شهر بهما - فرجع خائباً أو كالخائب (٢٢) . وفي الجانب الآخر كان الفضل يبذل قصاره لفتح الأبواب أمام الأصمعي ، وسمع بذلك أبو نواس أشهر رواد القصر فقال « أما أبو عبيدة فانهم أن امكنوه من سيفره قرأ عليهم أخبار الأولين والآخرين ، وأما الأصمعي فلبل يطرهم بنغماته » (٢٣) .

ويسجل لنا ابن عبد ربه (٢٤) حكاية طويلة وطريفة - لا شك أن الخيال قد تدخل فيها كثيراً - عن وصول الأصمعي إلى قصر الخلد حيث يقيم الرشيد . وخلصتها أنه انتظر طويلاً في بغداد ، مقيماً فيما يبدو بدار سلم بن

قتيبة ، دون أن ينسى آل برمك - فلا بد من المهادنة والمداهنة - ودون أن يلتم بباب القصر على المساء أو في موهن من الليل . وفي إحدى المرات وقد تقدم الليل وتربع الأرق بين عيني الرشيد خرج خادمه يقول فيمن بالباب « هل بالحضرة أحد يحسن الشعر ؟ » فتقدم قائلاً « أنا صاحبك أن كان صاحبك من طلب فأدمن أو حفظ فأتقن » .

ثم تأخذ الفصة في سرد تفصيلات لم تعهد لدى الأصمعي قط ، وإن عرفت بقدر - عند أبي عبيدة ، بل لقد كان ما يفرق بين الرجلين في الرواية هو عناية أبي عبيدة بالتفصيل والتصوير ، في حين تقتصر الرواية عند الأصمعي على الحكاية المجردة من أي تزويق (٢٥) . ولقد بلغت الرواية في الطول حداً لا يمكن أن تستوعبه رواية تجرى على نهج روايات المحدثين التي تعنى بالاسناد من ناحية ، وتتحرى الصدق في البعد ما وسعها عن التفصيل والاسهاب من ناحية أخرى ، مما يلقي في الروح أن يد التحوير قد امتدت إليها امتدادها إلى كثير من مروياته . وكأنه كتب على الرجل أن تغدو حياته نفسها قصة من القصص الشعبية ، فيعاد تشكيلها بأكثر من يد ، وتنمو هي من خلالها شيئاً وتغير شيئاً !

المهم هو أن الأصمعي يحكى عن دخوله على الرشيد كالمجهول ، ويواجهه جالساً كأنما ركب البدر فوق أزواره جمالاً ، والفضل بن يحيى إلى جانبه ، والشمع يحرق به على قضب المنابر ، والخدم عند فرشه وقوف . فاستشعر في نفسه - كما يقول - روعة وشي

(٢٢) طبقات النحويين واللفويين ١٩٣ .

(٢٣) الانباه ٢ : ٢٠١ .

(٢٤) العقد الفريد ٥ : ٣٠٩ وما بعدها .

(٢٥) راجع في هذا ، البحث المتع الذي كتبه طه العاجري عن أبي عبيدة في مجلة « الكاتب المصري » مجلد ٢ عدد ٧ صفحة ٤٦٧ أبريل ١٩٤٦ ، وسنلاحظ دائماً أن النسيج اللغوي هنا بعيد تماماً عن نسيج الأصمعي .

يبدأ الرشيد بمثل قديم فيحدد الأصمعي مدلوله ويبين ظروفه أو ملابساته ، ثم يعرج على العجاج وابنه رؤية ويستنشد « أرقني طارق هَمْ طرَقا » فيمضي فيها مضي الجواد في سنن ميدانه ، تهدر بها أشداقه . حتى اذا صار الى امتداح بنى أمية تذكر موقفه وثنى عنان لسانه الى مدح المنصور ، فتسأل الرشيد « أعن حيرة أم عن عمد ؟ » فزعم أنه أثر أن يترك كذبه الى صدقه . فسر الرشيد وسأله أن يرجع الى أول الشعر ، ولما فعل ووصل الى صفة الجمل وأطال ، تدخل الفضل البرمكي يرجو ألا يضيع ساعات السمر بذكر جمل أجرب فقال الخليفة « اسكت ، هي - يقصد الأبل - التي أخرجتك من دارك وأزعجتك من قرارك وسلبت تاج ملكك ثم مانت فعملت جلودها سياطاً يضرب بها قومك ضَرْبَ العبيد » وضحك !

ثم سأل عن « عرف الديار توهماً فاعتادها » وهي قصيدة للشاعر عدي بن الرقاع في مدح الوليد بن يزيد بن عبد الملك ، فمضى الأصمعي يرويها والخليفة يقفه بين لحظة وأخرى سائلاً مستفهماً ، فاذا أجاب أمره أن يمضي في انشاده . وربما راجعه في غير زجر - فلا بد أن يكون الخليفة محيطاً بكل شيء - فيسلم له الأصمعي تسليم المتواضع ويمضي بصوته الجميل والقائه المتناغم حتى يصل الى نهاية القصيدة ، فيقفز به الى شاعر كان يحفظ أكثر شعره وهو ذو الرمة . ويتكرر الشيء نفسه دون محاولة لاشعاره بأنه يسأل سؤال امتحان - فما كان هذا عليه - وإنما هو يريد أن يكون السؤال سبباً للمذاكرة . فان أجاب فيها ، والا فلا ضيق عليه بذلك عنده .

ويكون الشماخ بن مزرد هو النقلة الثالثة او الرابعة ، بعدها - وقد سرقته الساعات -

بها صوته ، ولكن الخليفة أشار اليه بالجلوس ليسكن جأشه ، ثم تجرأ هو فقال « يا أمير المؤمنين ، اضاءة كرمك وبهاء مجلك منجيران لمن نظر اليهما من غير اعتراض أذية لسه ، ايسألني أمير المؤمنين أم ابتدى فاصيب بيمين أمير المؤمنين وفضله ؟ » .

وتقدم فلمح الفضل البرمكي يتسم له ، فخطب الرشيد قائلاً « ما احسن ما استدعى الاختيار واستهل به المفاتحة ، واجدر به أن يكون محسناً ، والله يا أمير المؤمنين لقد تقدم مبرزاً محسناً في استشهاده على براءته من الحيرة ، وأرجو أن يكون ممتعاً » .

قال الرشيد « أرجو ذلك » ثم تسأل « أشاعر أم راوية » (٢٦) فأجاب الأصمعي « راوية يا أمير المؤمنين » فتسأل الرشيد ثانية « لمن ؟ » فقال الأصمعي « لدى جيد وهزل بعد أن يكون محسناً ! » فقال الرشيد « والله ما رأيت أوعى لعلم ولا اخبر بمحاسن بيان فتقته الأذهان منك ، ولئن صرت حامداً أترك لتعرفن الفضل متوجهاً اليك سريعاً » قال الأصمعي « أنا على الميدان يا أمير المؤمنين ، فيطلق أمير المؤمنين من عقالي مجيباً فيما احبه » .

تلك كانت البداية فقط ، وبعد ذلك يتشعب الكلام في فنون الأدب ورواية الشعر وتفسيره ومعرفة أخبار أصحابه ، وتكون ثمة مساجلات فكرية تقفنا على سعة افق الأصمعي وعلى توقد ذهنه . ولعل هذا الجزء أصدق ما في القصة كلها ، لكنه في تصورنا أكثر من خلاصة حديث جرى في شتى مجالس، ولحمها المؤلف أو المؤلفون ، وذلك في بداية المرحلة التي تحول فيها الأصمعي الى شخصية شعبية واسعة الحيلة وشديدة الدهاء .

(٢٦) من المؤكد أن الرشيد كان يعلم من هو الأصمعي ، ولكن الخيال هنا شاء أن يقيم بين الرجلين حجاباً لتزداد حبكة القصة قوة ، وسنلاحظ بعد قليل أن الخليفة كان عارفاً بسعة علمه وحسن بيانه !

الأمين. ولد عام ١٧٠ للهجرة ، في حين أن الأصمعي لم يقد على البصرة الا عام ١٧٣ يكون احدي المعجزات ! ومع ذلك فهذه هي الرواية بنصها عن الأصمعي :

« بعث اليّ الأمين - وهو ولي عهد - فصرّت اليه فقال : ان الفضل بن الربيع يحدث عن أمير المؤمنين انه يأمر بحملك اليه على ثلاث دواب من دواب البريد وكان حينئذ بالرقّة ، فجّهزت وحملت اليه . فما وصلت الرقة اُوصِلت الى الفضل بن الربيع فقال : لا تلقين احداً ولا تكلمه حتى اُوصلك الى أمير المؤمنين ، وأنزلني منزلاً اُقيم فيه يومين او ثلاثة ، ثم استحضرنني فقال : جئني وقت المغرب حتى ادخلك على أمير المؤمنين ! فجئته فأدخلني على الرشيد وهو جالس منفرد ، فسلمت فاستدنانني وأمرني بالجلوس فجلست ، فقال لي : يا عبد الملك ، وجهت اليك بسبب جارتين اهديتا اليّ قد اخذتا طرفاً من الأدب احببت أن تبور (٢٩) ما عندهما وتشير فيهما بما هو الصواب عندك ! ثم قال : ليْمض الى عاتكة فيقال لها احضري الجارتين .

« فحضرت جارتان ما رأيت مثلهما قط ، فقلت لاحدهما : ما اسمك ؟ فقالت : فلانة ! قلت : ما عندك من العلم ؟ قالت : ما أمر الله تعالى به في كتابه ، ثم ما ننظر فيه من الأشعار والآداب والأخبار ! فسألته عن حروف من القرآن ، فاجابتنى كأنها تقرأ الجواب من كتاب ، وسألته عن النحو والعروض والأخبار فما قصرت ، فقلت : بارك الله فيك فما قصرت في جوابي في كل فن اخذت

يقول الرشيد للأصمعي « امسك واستغفر ربك ثلاثاً ، لقد وفيت وأمتعت منشداً ، ووجدتك محسناً في أدبك معبراً عن سرائر حفظك » . ثم نهض فتبادر الخدم فامسكوا به حتى نزل عن فرشه ، وقدمت النعل فلما وضع قدمه جعل الخادم يسوى عقبها فتوجع قائلاً « حسبك قد عقرتني » فقال الفضل « لله درّ العجم ما أحكم صنعتهم ، لو كانت سندية ما احتجت الى هذه الكلفة » (٢٧) ، فقال الرشيد « هذه نعل ونعل آبائي رحمة الله عليهم وتلك نعلك ونعل آبائك ... يا غلام عليّ بصالح الخادم لقد امرت بتعجيل ثلاثين ألف درهم للأصمعي في ليلته هذه » فقال الفضل « لولا انه مجلس أمير المؤمنين ولا يأمر فيه أحد غير لدعوت له بمثل ما أمر به أمير المؤمنين » لكنه دفع له تسعة وعشرين ألف درهم ليكون دون الخليفة يداً .

على ان تلك الرواية أو القصة لا تقف وحدها في هذا الباب ، فان ابن الأنباري يسوق اخرى أبعد ما تكون عن هذه في كل شيء ، وأقصر منها ، وأخلص للتعبير المباشر . ولقد نقلها غير واحد أبرزهم الخطيب البغدادي في كتابه « تاريخ بغداد » والقفطي في كتابه « انباه الرواة » وتوشك أن تكون الأصح أو الأقرب الى احتمال الوقوع - اذا كان لا بد أن يقع شيء من هذا القبيل - على الرغم من ضعف سندها ، فهي مرفوعة الى الأصمعي عن محمد بن عبد الرحمن مولى الأنصاري ، وظهور الأصمعي فيها بمظهر لا يحفظ له مكانته الرفيعة ، ومن ناحية اخرى ينبغي أن نتغاضى عن شيئين : عمر الأمين الذي بادر الى الاتصال به (٢٨) ، والخمسة عشر عاماً التي قضاها في كنف الرشيد ، والربط بينهما على أساس أن

(٢٧) لعلنا نلاحظ ان القصة تريد دائماً إبراز شعبية الفضل بن يحيى ، وفي المقابل تقف عصبية الرشيد سنداً للأصمعي المناوي لكل ما ليس عربي .

(٢٨) راجع نزّه الألبام ١١٦ وما بعدها ، وقارن ما ورد بها في الإنباه ٢ : ١٩٩ .

(٢٩) تبور : تختبر ما عندها وتجربه ، من قولك يابره يبور .

الى قدمها وعليها قميص وقناع مصبوغان وفي
عتقها طبل ، وتنشد هذا الشعر :

محاسنها سبها للمنايا
مريشة بأنواع الخطوب
برى رب الزمان لمن سما
يصيب بنصلها مهج القلوب

فاجبتها :

ففى شفتى فى موضع الطبل ترتعى
كما قد أبحت الطبل فى جيدك الحسن
هينى عوداً أجوفاً تحت شنة
تمتع فيما بين نحرِكَ والدقن

« ثم انصرفت سخين العين قرح القلب ،
فهذا الذى ترى من التغير من عشقى لها
- قال - فضحك الرشيد حتى استلقى وقال :
ويحك يا عبد الملك ، ابن ست وتسعين يعشقى ؟
قلت : قد كان كذلك يا أمير المؤمنين ! فقال :
يا عباسى ! فقال الفضل : لبيك يا أمير
المؤمنين ! فقال : اعط عبد الملك مائة ألف
درهم وركذه الى مدينة السلام .

« فانصرفت ، فاذا خادم يحمل شيئاً ومعه
جارية تحمل شيئاً ، فقال : أنا رسول الجارية
التي وصفتها وهذه جاريتها وهي تقرأ عليك
السلام وتقول لك : أمير المؤمنين أمر لى بـمال
وثياب ، وهذا نصيبك منها ! فاذا المـال ألف
دينار ، وهي تقول لى تخليك من المـواصلة بالبر !
فلم تزل تتعهدنى بالبر الواسع حتى كانت فتنة
محمد ، فانقطعت أخبارها عنى ، وأمر لى
الفضل بن الربيع من ماله عشرة آلاف
درهم » (٤٢) .

فيه ، فان كنت تقرضين من الشعر فانشدينا
ثبثاً ! فاندفعت فى هذا الشعر :

يا غياث البلاد فى كل محل
ما تريضد العباد إلا رضاك
لا ومن شرف الإمام وأعلى
ما أظشاع الإله عبداً عصاكا

« ومرت فى الشعر الى آخره ، فقلت : يا
أمير المؤمنين ! ما رايت امرأة فى مسك (٤٠)
رجل مثلها ! وسالت الأخرى : فوجدتها دونها ،
الا انها ان ووطب عليها لحقتها ، فقال : يا عباسى
فقال الفضل : لبيك يا أمير المؤمنين ! فقال : ليرد
الى عاتكة ويقال لها هذه التى وصفها بالكمال
لتحمل الى اللبنة ! ثم قال لى (٤١) : يا عبد
الملك أنا ضجير ، قد جلست احب أن أسمع
حديثاً اتفرج به ، فخذنى بشيء ! فقلت :
لاى الحديث تقصد يا أمير المؤمنين ؟ فقال :
ما شاهدت وسمعت من أعاجيب الناس وطرائف
أخبارهم !

« فقلت : يا أمير المؤمنين ، كان صاحب لنا فى
بدو بنى فلان كنت أغشاه واتحدث اليه ،
وقد أتت عليه ست وتسعون سنة أصح الناس
ذهناً وأجودهم أكلاً وأقواهم بدنأ . فقبرت
عنه زماناً ثم قصدته فوجدته ناحل البدن ،
كاسف البال ، متغير الحال ، فقلت له : ما
شأنك ؟ أصابتك مصيبة ؟ قال : لا ! قلت
فمرض عزاك ؟ قال : لا ! قلت : فما سبب
هذا الذى أراه بك ؟ فقال : قصدت بعض
القرابة فى حى بنى فلان ، فألفيت عبيدهم جارية
قد لائت رأسها وطلت بالورس ما بين قرنـها

(٤٠) مسك : المسك فى الأصل هو الجلد .

(٤١) يبدو أن ما سيأتى بعد أوصل بما قبله ولم يكن به إذا سلمنا مبدأ مكان وقوع القصة أو الخبر .

(٤٢) نزهة الألباء ١١٩ ، وقابل الحكاية بما أورده الخطيب فى تاريخ بغداد ١٠ : ٤١٣ .

حكاية مقبولة بخاصة في جزئها الأول : فهي لا تبعد كثيراً عما كان يقع فعلاً في قصر الرشيد اذا قصدنا ما صور به كتاب الأغاني وكتاب « اعلام الناس بما وقّع للبرامكة من بنى العباس » . بل على أسوأ الفروض قد لا ترفضها كلها صورة المؤرخين من أمثال الطبري وابن مسعود وابن خلدون ، لكننا اذا قارناها مع الخبر الذي سبقها بما يرويّه محقق كالقالي ومن ورائه أبو عبيد ينقده وينقضه - أحياناً - لا نجد مفراً من رفضها كلها تاريخاً موثقاً ، ومن ثم تصبح عملاً أشبه بالحكاية الشعبية التي ينسجها خيال الناس - عادة - حول حدث ما أو أحداث بارزة يحب العامة أن يستقبلوها ويرووها شفاهاً جيلاً بعد جيل .

ومما لا شك فيه أن هناك ثروة ضخمة من الأخبار تنسب الى الأصمعي - رواية أو شخصية - بطله - يراد بها أن تصور مواقف اسرية قيل أحداث معينة شددت اهتمامات الشعب ، منها الخبر الأول الذي عرّض بطريقة غير مباشرة دور البرامكة - يمثلهم كبيرهم الفضل بن يحيى - في صنع تاريخ المرحلة الحاسمة التي عاشها الأصمعي في بغداد مدى خمسة عشر عاماً مليئة بالدس والكيد والتدبير والخوف والرجاء ، مع ملاحظة أن قضية النسب كانت بارزة ، وهذه القضية - فيما نعرف - من أكثر ما تعنى به الحكايات الشعبية .

وأما الخبر الثاني بشقيه - ولا ندري بماذا نسميه - فهو يصور على نحو من الانحاء مجال الاهتمام الشعبي بشخصية الرشيد ، من حيث هو رجل جد ولكن يحب اللهو ، ومن حيث هو رجل سياسة ولكن يعشق الجوارى .

وفي الحالين يريد أن يشغل نفسه ليكون له من القوة ما يستطيع به أن يمثل أمته كشخصية متعددة الجوانب ، ومع ذلك فلا يزال أمامنا الفرصة لنقبل ذلك الخبر على أساس أنه من الروايات الشفوية التي تنسج دائماً حول حوادث تاريخية - وقعت حقيقة - وكان صاحبها مؤثراً في سيرها ، وخضع بعد وفاته لشاعرية الناس وملكاتهم فحوروها أو نسخوها!

ولكى يتضح ما نريد ، نختم هذا الجزء من البحث بقصة أو رواية أو خبر رصده أبو على القالي (٤٢) عن استاذة أبي بكر بن دريد ، وهذا نقله عن أبي حاتم السجستاني تلميذ الأصمعي عن عبد الرحمن ابن اخي الأصمعي .

« قال : نزلت بقوم من غنى مجتورين هم وقبائل بنى عامر بن صعصعة ، فحضرت نادياً لهم وفيهم شيخ لهم طويل الصمت عالم بالشعر وأيام الناس ، يجتمع اليه فتيانهم ينشدونه أشعارهم ، فاذا سمع الشعر الجيد قرع الأرض قرعة بمخجن في يده فينفذ حكمه على من حضر يبتكر للمنشد ، واذا سمع ما لا يعجبه قرع رأسه بمحجنه فينفذ حكمه عليه بشاة ان كان ذا غنم وابن مخاض ان كان ذا ابل ، فاذا أخذ ذلك ذبح لأهل النادي ، فحضرتهم يوماً والشيخ جالس بينهم ، فأشده بعضهم يصف قطاة :

غدت في رعيلى ذى أدواى منوطة
بلبساتها مربوعة لم تمرّخ^(٤٤)
اذا سربّخ عطّت مجال سراته
تمطت فحطت بين أرجاء سربخ^(٤٥)

(٤٢) الأمالى ٢ : ٢٦٤ .

(٤٤) قال أبو علي : تمرّخ تليّن ، وفي الزهر أن البيت للطرماح .

(٤٥) السربّخ : الأرض الواسعة ، وعطّت : شقت .

الأصمى من وجهة نظر المألوفات الشعبية

ويتحدثوا اليه متحدثين ثم يولوا عنه وقد سقط في يدهم .

يقول أبو بكر عن أبي عثمان الأشناداني قال : كنا يوماً في حلقة الأصمى اذ أقبل أعرابي يرغل في الخزوز فقال : أين عميدكم ؟ فأشرنا الى الأصمى فقال : ما معنى قول الشاعر :

لا مالَ الا العطافُ تُوزِره
أمُّ ثلاثين وابنةُ الجبل
لا يرتقى التُّرُّ في ذلاله
ولا يُعدِّي تعلّيه عن بَلَل

فضحك الأصمى وقال :

عُصْرَتُهُ نُطْفَةٌ تَضْمَنُهَا
لِصْبٌ تَلْقَى مَوَاقِعَ السَّبَلِ
أَوْوَجِبَةٌ مِنْ جَنَازَةٍ أَشْكَلُهَا
أَنْ لَمْ يُرْغَمَا بِالْقَوْسِ لَمْ تُنْثَلِ

فأدبر الأعرابي وهو يقول : تالله ما رايت كالיום عُضْلَةً ! ثم أنشدنا الأصمى القصيدة لرجل من بني عمرو بن كلاب أو قال من بني كلاب (٤٨) .

فقرع الأرض بِمِخْجَنِهِ وهو لا يتكلم ، ثم أنشده آخر يصف ليلة :

كَأَنَّ شَمِيطَ الصَّبْحِ فِي أُخْرِيَاتِهَا
مِلاءٌ يُنْقَتِي مِنْ طِيَالِسَةِ خُضْرٍ
تَخَالُ بَقَايَاهَا الَّتِي أُسَارَ الدَّجَى
تَمُدُّ وَشِيعاً فَوْقَ أَرْدِيَةِ الْفَجْرِ

فقام كالمجنون مصلاً سيفه حتى خالط البرك (٤٦) فجعل يضرب يمينا وشمالا وهو يقول :

لَا تُفْرِغَنَّ فِي أُذُنِي بَعْدَهَا
مَا يَسْتَفْزُ فَأَرِيكَ فَقَدْهَا
إِنِّي إِذَا السِّيفُ تَوَلَّى نَدَّهَا
لَا أُسْتَطِيعُ بَعْدَ ذَلِكَ رَدَّهَا

الفرق واضح والخلاف بين ما هنا وما هنالك بعيد ، فان شئنا أن نرد ذلك الى شيء لم نجد الا ما قدمناه ، وهو أن قصة أبي علي القالي واحدة من أخبار - تليق باسم الأصمى راوية اللغة الكبير - لم تمتد اليها أصابع الناس فبقيت بالصورة التي يريدونها العلماء المتشبتون . والأصمى في هذا الجانب لا يبارى ، ولم ينر أحد ندأ له ، فلم يكن عجيباً أن يقصده الأعراب - كما اعتاد هو أن يقصدهم -

(٤٦) قال أبو علي قال الأصمى : البرك ابل أهل الحوام بالغة ما بلغت ، وقال أبو عبيدة : البرك ابل البروك ، وقال أبو عمر : البرك الف بعير .

(٤٧) الأماي : ٢ : ٢٦٥ ، وهذه الرواية نفسها موجودة بخلاف قليل في مراتب النحويين ٥١ ، ٥٢ .

(٤٨) قال أبو بكر : هذا يصف رجلاً خالفاً لجأ الى جبل وليس معه الا قوسه وسيفه والسياف هو العطاف ، وقوله : « ام ثلاثين وابنة الجبل » يعني كنانة فيها ثلاثون سهماً ، وابنة الجبل القوس لانها من نبع والنبع لا ينبت لا في الجبال ، التز : التذي ، والدلال : ما أحاط بالقيص من أسفله ، والعصرة : الملجأ ، والصب : كالشق يكون في الجبل ، والسبل : المطر والجنة : ما اجتنى من الثمر ، والاشكلة : سدر جبلي لا يطول ويحمل لونين من التبق احمر وابيض ، يرفها : يلتمسها ، والعصلة : الأمر العظيم .

أصمعي قم فضع يدك على موضع موضع من
الفرس . فوثبت ، فأخذت بأذني الفرس
ووضعت يدي على ناصيته فجعلت أقول هذا
اسمه كذا حتى بلغت حافره ، فأمر لي
بالفرس ، فكنت اذا أردت ان اغيظ أبا عبيدة
ركبت الفرس وأتبعه « (٥٠) .

وبغض النظر عما في هذه الرواية من صفار
حتى لتوشم أن تشي بوضعها أو بوضع نهايتها
على الأقل - لأن أبا عبيدة ترك بغداد حتى
ليتعدى على الأصمعي أن يركب اليه بالفرس -
فانها تذكر دائماً ضمن ما يروى عن نجاش
الأصمعي في التخلص من خصومه . ومثلها
كثير لا يجدي أيراده ، والرجل فيها أحد
اثنين : إما حافظ ويعبر عن حفظه بأحسن
عبارة ، وإما شاعر ويصدر عن طبع لا يتحد
منه قصور خيال .

وعلى ذلك النحو ملأ مجالس الرشيد كلها -
الاجلسي الاسرة والنظر ، فهما من المجالس
الخاصة - وخالط العلماء والفقهاء والادباء ،
واستمع اليهم واستمعوا اليه وناقشهم
وناقشوه ، وقلموا غلبوه لأنه كان يبدو عارفاً
بكل شيء (٥١) . ويكون الرشيد دائماً رئيس
كل مجلس ، والمدير لدفة المباحثات والكلام
فيه ، فلا يتحدث أحد من الحاضرين الا بأذن
منه ولا تجرى المناظرات الا بموافقته ، وبعد
سؤال يلقيه هو بنفسه على أحد الحاضرين
أو على جماعة منهم أو عليهم جميعاً (٥٢) .
ومن سقط القول أن نزع أن الأصمعي لسم
يثر أحداً ولم يُولب عليه انساناً ، بل لا بد من
الاعتراف بأنه كان حجر عثرة أمام الكثير

والآن علينا أن نتبع الأصمعي في بغداد طوال
الخمس عشرة عاماً التي قضاها نديماً ومعلماً
للرشيد . ولنبادر فنقول انه يصعب كثيراً أن
نفرق بين ما قام به فعلاً وما نسب اليه فالحكايات
تختلط بالتاريخ ، والأخبار عنه تشتجر بالواقع
وتختلط بما لا يكاد يُصدق . لكن هناك خطأ
بارزاً يمكن تتبعه في ضوء ما وقع للبرامكة ،
وقد ظهر بوضوح أنه كان هناك حزب عربي
داخل قصر الخلد يقود الرأي فيه الفضل بن
الربيع حاجب الرشيد وزوجه زبيدة التي كانت
تعد العدة لولدها محمد الأمين كي يخلف أباه ،
في حين كان الشعوبيون - يمثلهم الفضل
البرمكي وأخوه جعفر - يتحجبون الى عبد الله
المأمون ابن «مراجل» الجارية ويشيدون دائماً
بكفائه وجده على الرغم من صغر سنه .

ولقد كان لا بد للأصمعي من أن يظهر الأرض
التي يدب فوقها في بغداد ، بادئاً بأبي عبيدة
الذي لم يقتنع بما تصح به من جانب الفضل
بن يحيى البرمكي . ويبدو أن الظروف أسعفته
حين جمعه أحد المجالس - غيباً اجتيازه
امتحان القبول - بمنافسه في حضرة الفضل
بن الربيع (٤٩) وقد بدأ الفضل فسأل الأصمعي :
كم كتابك في الخيل ؟ فلما اجاب بأنه جلد واحد
وجه السؤال نفسه الى أبي عبيدة فأجاب
بقوله : خمسون جلدًا .

قال الأصمعي « فأمر باحضار الكتائبين
واحضار فرس ، وقال لأبي عبيدة : اقرأ كتابك
حرفاً حرفاً وضع يدك على موضع من الفرس !
فقال أبو عبيدة : لست ببيطار ، وإنما هذا شيء
أخذته وسمعته من العرب . فقال لي : يا

(٤٩) في بعض الروايات الاخرى انها كانت حضرة الرشيد ، كما كانت حضرة الفضل بن يحيى - راجع وفيات الاعيان
٢ : ٣٤٧ والأصمعي ، حياته وآثاره ٢٧٢ .

(٥٠) نزهة الألباء ١٢٠ ، ١٢١ وتاريخ بغداد : ١٠ : ٤١٥ .

(٥١) في تاريخ بغداد : ١٠ : ١٧ قال ثعلب « قدم الأصمعي بغداد وإقام فيها مدة ، ثم خرج منها يوم خرج وهو أعلم منه
حيث قدم بأضعاف مضاعفة » .

(٥٢) الأصمعي ، حياته وآثاره ١٧٤ .

قال : يا مسروق ، أي شيء معك ؟ قال :
ألف دينار . قال : ادفعها له (٥٥) .

ثم لا يكون بعد ذلك إلا أن يقول الخليفة
وقد تمكن السمر منه تماماً « لاحسن لدينا
لا يكون فيها مثلك يا أصمعي » (٥٦) . ويظفر
باعتجاب اسحاق الموصلي صديق الخليفة
المقرب - ويضطره الى أن يقول « عجائب
الدنيا معروفة معدودة منها الأصمعي » (٥٧) .

على أننا اذا تابعناه أو تفحصنا أخباره
وصدقناها ، كان علينا أن نعتز بأن وصف
اسحاق له لم يجاوز الحقيقة ، واستطاع
بزيادة والفضل بن الربيع وعيسى بن جعفر
العباسي - شقيق زبيدة - أن يكون سياسياً
ينجح في السياسة قدر نجاحه في الرواية وأنشاد
الشعر (٥٨) وتقيد اللغة ، بل لعله في السياسة
كان أكثر سداداً وتوفيقاً . فمن ناحية استطاع
أن يقف للرشد في وجه الذين رغبوا في البيعة
لعبد الله المأمون ، واطفر المأمون بهذه البيعة ،
على أن يخلفه المأمون . ومن ناحية أخرى
استطاع أن يلفت نظر الرشيد الى أن آل برمك
استولوا حقيقة على كل شيء داخل القصر
وخارجه ، وأنهم يفعلون الأفاعيل وينشرون في

من أصدقاء البرامكة (٥٩) والشعبية ، ووجد
من شعراء البلاط العرب من أثار حفيظته كالعباس
بن الأحنف ، ومن غاظه كمروان بن أبي
حَفْصَة . ولقد استحوذ على الرشيد ، بخاصة
في مجلس المصاحبة حيث يطيب السمر دون
أن تتسع الدائرة ويكثر الزوار ، ذكر ذلك
المؤرخون مقرين بأنه كان أشهر أقطاب الجدل
والهزل في البلاط العباسي .

وعلى مدى الأيام لم يستطع الرشيد المحب
للجد والهزل مفارقتة طويلاً ، روي أنه غاب
عنه شيئاً فلما رآه قال له : كيف أنت بعدنا ؟
فأجاب الأصمعي : والله يا أمير المؤمنين
ملاقتني بعدك أرض (٥٤) .

كما روي أنه كان يسمح له بالدخول عليه
في أي وقت ، فيقابل به ملابس بيتسه أو بغير
ملابس . يحكى هو أنه داخل عليه ذات مرة
« وهو في الفرش منغمس كما ولدته امه فقال
لي : يا أصمعي من أين طرقت اليوم ؟ - قال -
قلت : احتجمت ! قال : واي شيء أكلت
عليها ؟ قلت : سكباجة وطباهجة . قال :
رميتها بحجرها ، هل تشرب ؟ قلت : نعم
يا أمير المؤمنين .

اسقني حتى ترانى مائلاً
وترى عمران ديني قد خرب

(٥٣) من هؤلاء اسحاق بن ابراهيم الموصلي ، الذي اعتاد الأصمعي أن ينشده اشعاراً في الفروسية ويروي هو عنه كثيراً
قبل أن يفسد ما بينهما ، وقد وصفه الأصمعي بأنه أحق منا بصيد الدراهم - الأغاني ٥ : ٢٢٣ ، ٢٨٦ ، ٣٩٦ .

(٥٤) نزلة الالباء ١١٩ ويريد بلاقتني أرض استقرت بي .

(٥٥) العقد الفريد ٦ : ٣٣٧ ، والمعروف عند اللبثات بأن الأصمعي لم يقرب الخمر قط !

(٥٦) ديوان المعاني لأبي هلال العسكري ١ : ٣٠٤ ط . القاهرة ١٣٥٢ .

(٥٧) الزهر ٢ : ٤٠٤ .

(٥٨) من الروايات التي تذكر هنا واحدة تحذر جلساء الرشيديين التعرض له في الشعر والرشيد نفسه صاحب التحذير
(تاريخ بغداد : ١٠ : ٤١٦) وأخرى سماه أعرابي (شيطان الشعر) وردت في مراتب النحويين ٥٣ .

(٥٩) في مناظرة من مناظراته قال له الأحمر الكوفي « ما تعرض لك في اللغة إلا مجنون » راجع مراتب النحويين ٥٤ .

الناس الأقاويل ، بل أنشد بعد أن صرح
بخصامه لهم :

إذا ذكر الشريك في مجلس
أضاعت وجوه بني برمك
وان تليت آية عندهم
أتوا بالأحاديث عن مزدك^(٦١)

ولسنا نزع أن الرشيد استجاب للأصمعي
- ولغيره من عرب القصر فوراً وإنما جعله
الشك في أمورهم يتنبه إلى الهمس والإيماء ،
ثم أثاره ما سمع فأخذ يتغير على البرامكة .
وفي عام ١٨٧ كان قد أتم كل شيء ، وأمر ابن
شاهك - ذات صباح - بمراقبة الرصافة
للقبض على آل برمك حالما تصدر أوامره في
آية ساعة من ساعات النهار أو الليل .

وانقضى النهار ونام الأصمعي - على ما
تحكى أخباره - وفي ساعة متأخرة من الليل ،
أرسل إليه الرشيد ، يقول « فجئت وأنا لا
أدرى ما الخبر فوجدته يتحفز كالوحش
المفترس ، فلما رأيته قال : اجلس ! فجلست ،
ثم قال : تقدم وارفع الغطاء عن هذا الوعاء .
فتقدمت ورفعته ، فوجدت فيه رأس جعفر .
فجاشت نفسي ، فقال : يا أصمعي

لو أن جعفر خاف أسباب الردى
لنجا بمهجته طمير ملجج^{٦٢}
ولكان قد حذر المنون بحيث لا
يرجو للحاق به العقاب القشعم^{٦٣}

لكنه لما تقارب يومه
لم يدفع الحدثان عنه منجج^{٦٤}

فسكت ولم اتكلم ، فقال : الحق باهلك يا
أصمعي ! فخرجت وقد علمت بأنه دعاني في
تلك الساعة لكي ينشدني هذه الأبيات التي
نظمها حتى اذيعها على لسانه » (٦١) .

فتقهقر إلى الباب دون أن ينبس ، ولم
يفرخ روعه الا وهو على الباب الخارجي ،
فانفلت بعدو وقد نسي برذوته . ولما
تذكره وهو في منتصف الطريق أبى أن يعود
خشية أن يؤخذ ، غير أنه أخذ يفكر بآلة
فبدا له كأن الخليفة أراد باستدعائه أن يكشف
عما كان من أمر تعريضه بجعفر ودسه لسائر
آل برمك ، من يدري ! وربما أحب أن يجعله
يروى للناس هذه الأبيات التي أنشدها أمامه
حتى يدرك من يدرك أنه لم يكن غافلاً - كما
اتهم بذلك - وإنما كان ينتظر تقارب اليوم
الرهيب (٦٢) .

وسرعان ما وجد نفسه ينظم - على ما
يقول السيرافي - (٦٣) أبياتاً متسائلاً فيها عن
بقية البرامكة ، وقد انتهى إلى أن النكية كان
من الضروري أن تقع لأنها نتيجة منطقية لكل
حسابات الفرور .

أيها المغرور هل لك
عبرة في آل برمك
غرههم عن قدر الله
حساب الهشمتك
عبرة لم ترضها أذ
ت ولا قبل أب لك

(٦٠) ضحى الاسلام ١ : ٧٣ ط . النهضة المصرية (السابعة) ونلاحظ أن الأصمعي في التاريخ المحقق يرفض هذا الاتهام لأن
تكفير المسلم بغير شهود حرام .

(٦١) أخبار النحويين البصريين ٦٦ .

(٦٢) الأصمعي ٢٦٧ .

(٦٣) أخبار النحويين البصريين ٦٦ .

فالتفت اليه نصر بن علي الجهضمي وقال :
أيها الرجل ، أبق على نفسك من العين . فكف
الأصمعي « (٦٥) » .

وأما الرواية الثانية فقد أوردها أبو الفرج
ليبين فيها كيف اشتدت وطأة اسحاق الموصلي
على ذلك النديم الذي طالما أحبه واحترمه
وروى عنه ، قال « كان اسحاق يأخذ عن
الأصمعي ويكثر الرواية عنه ثم فسد ما بينهما ،
فهجاه اسحاق وطلبه وكشف للرشيد معايبه
وأخبره بقلة شكره وبخله وضعة نفسه ، وأن
الصنيعة لا تزكو عنده ، ووصف له أبا عبيدة
معمّر بن المثني بالثقة والصدق والسماحة
والعلم . وفعل مثل ذلك للفضل بن الربيع
واستعان به ، ولم يزل حتى وضع مرتبة
الأصمعي وأسقطه عندهم ، وأنفذوا إلى أبي
عبيدة من أقدمه » (٦٦) .

ويلحق بهذه الرواية بيتان من الشعر
أوردهما ابن خلكان (٦٧) في صدد هذه الحملة
المسعورة التي شنّها اسحاق على الأصمعي ،
وفيها يقول مخاطباً الفضل بن الربيع :

عليك أبا عبيدة فاصطنعه
فإن العلم عند أبي عبيده
وآثره وقدمه عليه
ودع عنك القريد بن القريده

وأما الرواية الثالثة فهي عن حماد بن
اسحاق الموصلي وفيها يقول عن أبيه « أنشدت

ثم لا ندرى ماذا حدث بعد ذلك تماماً ،
أترى لحق الأصمعي بأهله في البصرة من فوره
أم تنكأ فبقى في بغداد ؟ هناك أربع روايات أن
كانت تدل على شيء فعلى أن الرجل ظل في
كنف الرشيد زمناً ، وأكبر الظن أنه شهد
تحوله عن مجلس المصاحبة إلى أمور الدولة
من سهر على الأمن وغزو للروم وحج للبيت
الحرام ورعاية ولديه على النحو قرره .

أما الرواية الأولى فيمكن تحديد زمنها بأول
بروغ لنجم الحسن بن سهل كقائد موفق في
أواخر أيام الرشيد الذي عاش نحو ست
سنوات بعد النكبة ثم مات ، وهي مأخوذة عن
معاصر للأصمعي اسمه أحمد بن عمر بن بكير
النحوي ، وقد ذكره القفطي (٦٤) ، يقول ابن
بكير « لما قدم الحسن بن سهل العراق ، أحب
أن يجمع بين جماعة من أهل الأدب ، فاحضر
أبا عبيدة والأصمعي ونصر بن علي الجهضمي
وحضرت معهم ، فابتدأ الحسن فنظر في رقاع
كانت بين يديه للناس في حاجاتهم ، ثم أفضنا
في ذكر الحفاظ . فذكر جماعة ، فالتفت أبو
عبيدة وقال : ما الغرض أيها الأمير في ذكر من
مضى ؟ ها هنا من يقول انه ما قرأ كتاباً قط .
فاحتاج إلى أن يعود فيه ، ولا دخل قلبه شيء
وخرج عنه . فالتفت إلى الأصمعي ،
فقال : انما يريدني بهذا القول ، والأمر في ذلك
على ما حكى وأنا أقرب إليه ، قد نظر الأمير
في خمسين رقعة وأنا اميد ما فيها وما وقع
به على رقعة رقعة . فأحضرت الرقاع ،
فقال الأصمعي : سأل صاحب الرقعة الأولى
كذا واسمه كذا ووقع له بكذا ، والرقعة الثانية
والثالثة حتى مر في ثيف وأربعين رقعة ،

(٦٤) الانباه ١ : ٩٤٤ .

(٦٥) نزهة الألباء ١٢١ .

(٦٦) الأغاني ٥ : ٣٨٦ .

(٦٧) وفيات الأعيان ٢ : ٣٤٩ .

الفضل بن الربيع أحياناً كان الأصمعي أنشدنيها في صفة فرس :

كأنه في الجُلِّ رهو سامي
مشمِّلٌ جاء من الحمَّام
تَسُور بين السرج واللجام
سَوْر القطامي إلى اليمام

— قال — ودخل الأصمعي فسمعني أنشدها ، فقال : هات بقيتها . . فقلت له : ألم تقل انه لم يبق منها شيء ؟ فقال : ما بقي منها الا عيونها . ثم أنشد بعد هذه الأبيات ثلاثين بيتاً منها ، ففاظني فعله ، فلما خرج عرفت الفضل بن الربيع قلة شكره لعارفة وبخله بما عنده . ووصفت له فضل أبي عبيدة معمر بن المثنى وعلمه ونزاهته وبذله لما عنده ، واشتماله على جميع علوم العرب . ورغبته فيه ، حتى أنفذ إليه مالا جليلاً واستقدمه ، فكنت سبب مجيئه به من البصرة » (٦٨) .

وأما الرواية الرابعة فبطلها شخص يدعى عطاء الملك — على ما يروي أبو الفرج — (٦٩) جمع نفرًا من أهل البصرة وذهب بهم إلى أبي الأصمعي « فوجده ملتفًا في كسائه نائمًا في الشمس ، فركضه برجله وصاح به : يا قَرِيب ، قم وبلك ! فقال له : هل لقيت أحداً من أهل العلم قط ، أو من أهل اللغة ، أو من العرب ، أو من الفقهاء ، أو من المحدثين ؟ قال : لا والله . قال : ولا سمعت شيئاً ترويه لنا أو تنشدناه أو نكتبه عنك ؟ قال : لا والله . فقال لمن حضر : هذا أبو الأصمعي فاشهدوا لي عليه وعلى ما سمعتم منه ، لا يقل لكم غداً أو يعده حدثني أبي أو أنشدني

أبي ، ففضحه — قال الفضل — (٧٠) ثم مرض الأصمعي وكان الحال بينه وبين اسحاق الموصلي انفرجت ، فعاده أبو ربيعة وكان يرغب في الأدب ويَبْرُه أهله ، فقال له الأصمعي اقرضني خمسة آلاف درهم ! فقال : أفعل . . فأي شيء تشتهي سوى هذا ؟ فقال : اشتهي أن تهدي إلي قصصاً حسناً وسيفاً قاطعاً وبرداً حسناً وسرجاً مُحَلَّى . فقال : أفعل ! وبعث بذلك إليه لما عاد إلى منزله ، وبلغ ذلك اسحاق فقال :

أليس من العجائب أن قرداً
أصمِعَ باهلياً يستطيع
ويزعم أنه قد كان يفتي
أبا عمرو ويسأله الخليل
إذا ما قال قال أبي عجبنا
لما يأتي به ولما يقول
وما إن كان يدرى ماد يبر
أبوه ان سألت وما قيل
وجلله عطاء الملك عاراً
تزول الراسيات ولا يزول
نصحت أبا ربيعة فيه جهدي
وبعض النصيح أحياناً ثقیل
فقل لأبي ربيعة اذ عصاني
وجار به عن القصد السبيل
لقد ضاعت برودك فاحتسبها
وضاع القصص والسيف الثقيل

(٦٨) الاغانى ٥ : ٢٨٦ .

(٦٩) الاغانى ٥ : ٢٨٧ .

(٧٠) هذا استطراد من أبي الفرج ولعله يقصد ابن الربيع .

الاصمى من وجهة نظر المأثورات الشعبية

سمت العلماء المتزمتين الذين لا يجدون مكاناً لهم في الحكايات الشعبية .

وتروى الأخبار أن المأمون - بعد القضاء على أخيه محمد الأمين - أرسل إلى الأصمى يستدعيه إلى بلاطه ، ولكنه اعتذر محتجاً بعجزه وضعفه وبعدم صلاحيته لمناذمة الخلفاء (٧١) ، وقيل أنه استجاب له بدليل حضوره أحد مجالس الحسن بن سهل بعد أن أصبح وزيراً للخليفة . ويتساق هنا خبر الخمسين رقعة التي أعاد ما فيها وما وقع به الحسن عليها أمام أبي عبيدة ، لكن سكوت الأخبار عن غشيان الأصمى قصر الخلد - ولا يعقل أن يوجد في بغداد ثم لا يتصل بالخليفة الذي استدعاه أكثر من مرة - يدحض هذا جميعه ويقرر أن الرجل لزم مجلسه في البصرة فبعث صورته التي أحكى تطهيرها في الكتب العربية الجادة .

فتارة هو « شديد التأله لا يفسر شيئاً من القرآن ولا شيئاً من اللغة له نظير أو اشتقاق في القرآن وكذلك الحديث تحرجاً ، وكان لا يفسر شعراً فيه هجاء ، ولم يرفع من الحديث إلا أحاديث يسيرة » (٧٢) .

وتارة أخرى هو « من أوثق الناس في اللغة وأسرع الناس جواباً » (٧٣) .

وتارة ثالثة هو شاعر بارز ونحوى كبير ، قال الاخفش « ما رأينا أحداً أعلم بالشعر من الأصمى وخلف ! فقلت : أيهما كان أعلم ؟ فقال : الأصمى لأنه كان نحويّاً » . لكن المبرد يقرر أنه كان دون أبي زيد - منافسه بعد أبي عبيدة - في النحو على الرغم من أنه لا يعرف مثله في اللغة وله فيها يد غراء (٧٤) .

وسرجٌ كان للبرذون زيناً
له في إثره جزعاً صهيل

وأما الخمسة الآلاف فاعلم
بأنك غيبنها لا تستقيـل

وأن قضاءها فتعز عنها
سيأتى دونه زمنٌ طويـل

والروايات على هذا النحو مضطربة ، لكنها أقرب إلى أن تكون نفثات تكشف عن الاهتمامات الروحية لكل من الشعويين والعرب ، وربما دلت بشكل أو بآخر على أبعاد المعركة التي خاضها الأصمى من أجل تثبيت قدمه وفرض شخصيته على البلاط الرشيدى . ومن ناحية أخرى يظهر من خلالها بعض أطوار الحياة التي تثير تصوراً يكاد يطابق الاتجاه الذى سارت فيه حياة الأصمى ، منطلقاً من التاريخ حتى أصبح من محصلات المأثور الشعبي . فهو يستغل الوقائع التاريخية - برغم أنها في عمومها لا تكون موضوعاً محدداً - ويضيف ما يعتقد أنه لا بد يحدث ، ويحذف ما كان يود ألا يقع ، وفي الوقت نفسه ينتظر تكوين الموضوع على يد القاص أو القاصين الذين يلونون ذلك الموضوع بألوانهم الخاصة ، مع التسليم بأن القاص - بطبيعة عمله - لا يحب أن يتعامل مع شكل جامد أو مجرد أو أجوف وهو يستغل الجوانب البارزة والوقائع المشهودة . ولعلنا من هنا نفهم لماذا انطقت حياة الأصمى بعد نكبة البرامكة وقد جاوز الستين بسنوات مع أنه عاش بعد ذلك أكثر من عشرين سنة أو نحوها ، فقد رجع إلى البصرة للتدريس في مسجدها الجامع ، واتخذ

(٧١) وفيات الأعيان ٢ : ٢٤٧ ، ٣٤٨ .

(٧٢) مراتب النحويين ٤٨ والزهر ٢ : ٣٢٥ ، ٣٢٨ ، ٣٥٤ .

(٧٣) طبقات النحويين واللغويين ١٨٦ والزهر ٢ : ٣٣٩ ، ٣٦٠ .

(٧٤) نزهة الألباء ١١٣ والزهر ٢ : ٣٥٥ ، ٣٦٨ ، ٣٧٨ .

الناس رواية وأقدرهم على التصوير ، وبلغ في سرد النواذر مبلغاً لم يصل إليه أحد ، حيث نوّع فيها ووسّع . مما يجعلنا نعتقد أن جانباً منها كان من صنعه ، بخاصة هذه التي تبعد عن اللغة ونقل الأشعار ونقدها . وقد لحظ كثير ذلك من قبل ، حتى أن العلامة أحمد أمين يقول عارضاً للأصمعي « أما في النواذر والملح وما يحكى عن الأعراب فيرخى في ذلك لنفسه العنان ، وإذا وجد الحال يستدعي قولاً ظريفاً أو ملحّة تزيد فيها أو اخترعها ، ولا يرى التساهل في ذلك مما يمس ديناً أو يخرج به عن التقوى » (٧٨) .

ولسنا نبعد على أي حال إذا زعمنا أن وجود الأصمعي في بغداد - وقد جلس للمنادمة ومال إلى أن يتزيد - هو الذي ملأ بغداد الناشئة بملح الأعراب ونواذرهم وحكايات عشقهم وزواجهم وما يجري هذا المجرى . ذكر أنه التقى أعرابياً فسأله : اتهمز اسرائيل ؟ فأجاب . انى اذن لرجل سَوء . فعاد يقول : أفتجسر فلسطين ؟ فقال : انى اذن لقوى (٧٩) .

وتلك ملحّة يسيرة قد تتعارض مع ما يعرف عن الأعراب من ذكاء وقدرة على الاتصال - بكلامهم - بالعقول السليمة (٨٠) ، لكن الحكاية التالية تبين إلى أي مدى استفل الأصمعي « واقع » الأعراب ما تلقطه منهم ، يقول « دخلت على هارون الرشيد وبين يديه بدرّة فقال : يا أصمعي ان حدثتني بحديث في العجز فأضحكتني وهبتك هذه البدرّة ! قلت : نعم يا أمير المؤمنين ، بينا أنا في صحارى

ويلخص السيوطي موقف الأصمعي في النهاية أو يرسم لنا صورته فيستعين بآبن جنى اللغوى ويقول « وهذا الأصمعي وهو صناجة الرواة والنقلة ، واليه محط الأعباء الثقيلة ومنه تجبى الفقَرُ والملح ، وهو ريحانة كل مفتيق ومصطبح كانت مشيخة القراء وأماثلهم تحضره وهو حديث لأخذ قراءة نافع عنه ، ومعلوم قدر ما حذف من اللغة فلم يثبتته ، لأنه لم يقو عنده إذ لم يسمعه . فأما إسفاف من لا علم له وقول من لا مسكة به أن الأصمعي كان يزيد في كلام العرب ويفعل كذا ويقول كذا ، فكلام معفو عنه غير معبوء به ولا منقوم مثله ، حتى كأنه لم يتأد إليه توقفه عن تفسير القرآن وحديث رسول الله صلى الله عليه وسلم » (٧٥) .

أجل تلك كانت صورة الأصمعي الجادة حتى توفي (٧٦) ، ولم ينل منها إلا مناوشات الجاحظ له وحملاته عليه - على ما سنرى - وهي أبعد ما تكون عن الصورة التي نعتز بها الماثورات الشعبية ، وبين الصورتين يظل الرجل محتاجاً إلى إعادة النظر والتقويم .

(٥)

يقول الأصمعي « وصلت بالملح وأدركت بالغريب » (٧٧) وفي هذا منتهى ما نرجوه لأظهار الملامح البارزة لذلك الراوية الفذ ، وتلك الملامح مهما تختلف فيها الآراء تبدو مثيرة للخيال . فان دعمناها بما رويناه حتى الآن من التاريخ والحكايات ، بدا الأصمعي أوسع

(٧٥) المزهر ٢ : ٤١٥ ، ٤١٦ .

(٧٦) هناك خلافات حول سنة وفاته ، فمن قائل سنة عشروماتين ، وقائل سنة ثلاث عشرة ، وقائل سنة سبع عشرة وهو الأغلب - راجع نزهة الألباء ١٢٣ ، الفهرست ٨٢ .

(٧٧) العقد الفريد ١ : ١٢ ، ٢ : ٢٠٨ ، ٦ : ١١٨ ويروى « وصلت بالملح ونلت بالغريب » .

(٧٨) ضحى الإسلام ٢ : ٣٠١ .

(٧٩) العقد الفريد ٣ : ٤٧٥ .

(٨٠) راجع زهر الآداب للحصري ٢ : ١١ .

لغوية ينفر منها الأصمى وتجوزات يرفضها على قاعدة أنه لا يجوز إلا أفصح اللغات (٨٢) ، والا فلنقارن هذه بما أورده عنه القالى (٨٣) ، وما أورده السيوطى فى كل كتابه « المزهر » .

والواقع أن السيوطى - على ما بينا - كان من أكثر الذين تحمسوا للأصمى الجاد ، وقد ساءه ما اتهم به فنقل عن أبى الطيب اللغوى قوله « فأما ما يحكى العوام وسقّاط الناس من نوادر الأعراب ويقولون هذا مما اختلقه الأصمى ، ويحكى أن رجلاً رأى عبدالرحمن ابن أخيه فقال : ما فعل عمك ؟ فقال : قاعد فى الشمس يكذب على الأعراب .. فهذا باطل ، وكيف يقول ذلك عبد الرحمن ولولا عمه لم يكن شيئاً مذكوراً » (٨٣ م) ، علماً بأن أحداً من خصميه الكبار لم يذكره بالتزوير والكذب . ومثل ذلك لا يقدم شيئاً فى مجال الطعن أو التوثيق داخل الحدود الشعبية التى تحركت فيها شخصية الأصمى ، من غير أن تضع فى تقديرها أن الأصمى الجاد شيء لا خلاف حوله ولا يطعن فيه إلا الشعوبيون والأصمى النديم شيء آخر يجد فيه الشعوبيون ما يريدون ويضيفون إليه ما يشوه صورته وبهز فضله ، فهذا لا يطمس وجوده ولا يكشف نوره ، بل على العكس يثرى أسبابه ويؤكد حضوره .

واذن فالأصمى من وجهة نظر المأثورات الشعبية بطل حكايات وراوية نوادر ، ولكن بصورة تخالف الصورة أو الصور التى صنعها هؤلاء الذين انتفعوا بأرائه وأثبتوها من أمثال المبرد وأبى عبيد القاسم بن سلام والقالى

الأعراب فى يوم شديد البرد والريح ، اذ أنا بأعرابى قاعد الى أجمة قد احتملت الريح كسائه فالقته على الأجمة وهو عريان ، فقلت له : يا أعرابى ما أجلسك ها هنا على هذه الحال ؟ فقال : جارية واعدتها يقال لها سلمى انى منتظر لها . فقلت : وما يمنعك من اخذ كسائك ؟ قال : العجز يوقفنى عن اخذه ! قلت له : فهل قلت فى سلمى شيئاً ؟ قال : نعم . قلت له : أسمعنى لله أبوك ! قال : لا اسمعك حتى تأخذ كسائى وتنقيه على - قال - فأخذته ، فالقيته عليه ، فأنشد يقول :

لعل الله أن يأتى بسلمى

فيطرحها ويلقىني عليها

ويأتى بعد ذاك سحاب مزن

يُطهرنا ولا نسعى اليها

فاستضحك هارون حتى استلقى على ظهره ، وقال : خذ البدرة لا بورك لك فيها « (٨١) .

ومن قبيل ذلك ما أورده ابن الأنبارى والخطيب البغدادي عن الأعرابي ذى الستة والتسعين عاماً وكان مع ذلك يعشق ، وغيره كثير نراه مبثوثاً عند الأبشيهى وابن عبد ربه والحصرى والنويرى وابن عرب شاه وعبدالله ابن أحمد الربعى وغيرهم ، يأخذ أشكالا فى التعبير لا تشبه من ناحية عبارة الأصمى الموجزة المحكمة ولا تخلو من بعض أخطاء

(٨١) العنقد ٣ : ٩٧ ومن الخير أن ننبه هنا الى أربعة أمور : الأول قوله « صحارى الأعراب » بلا تحديد وذلك مما لم يعهد عند الأصمى المحقق ، والثاني الوثبة الى سؤال الأعرابي عما قال فى سلمى من شعر ، والثالث خطأ أو تجوز لا يرضاه كلغوى فى قوله « يوقفنى » والرابع اشارته الى الخليفة بقوله « هارون » .

(٨٢) مراتب النحويين ٤٩ .

(٨٣) الأمالى ١ : ١١ ، ١٤ ، ٢٨ ، ٣٧ ، ٣٩ ، ٤٢ ، ٥١ والجزء الثاني بصفة خاصة صفحة ٢٦٧ .

(٨٢ مكر) المزهر ٢ : ٤٠٤ وقابل ذلك بما ورد فى مراتب النحويين ٤٩ وفى معجم الادباء ٧ : ٥ قال تلعب : سمعت ابن الأعرابي يقول فى كلمة رواها الأصمى سمعت من ألف أعرابي خلاف ما قال الأصمى .

والسيوطي ، والذين رصدوا غريبه ونوادره من أمثال ابن دريد والجوهري والأزهري وابن سيده والزمخشري والزبيدي والفيروزآبادي وابن منظور ، وعند هؤلاء أن الأصمعي بحر في اللغة لا يعرف له فيها مثيل (٨٤) . روى أن التوزمي قال : « خرجت إلى بغداد فحضرت حلقة الفراء ، فرأيت يحكى عن الأعسراب ويحتشد بشواهد ما كان أصحابنا يحفلون ببعضها ، فلما انس بن قال لي : ما فعل أبو زيد ، قلت : ملازم لبيته ومسجده وقد أسن . فقال : ذلك أعلم الناس باللغة وأحفظهم لها ، ما فعل أبو عبيدة ؟ قلت ملازم لبيته ومسجده على سوء خلقه . فقال : أما أنه أكمل القوم وأعلمهم بأيام العرب ومذاهبها ، ما فعل الأصمعي ؟ قلت : ملازم لبيته ومسجده . قال : ذلك أعلمهم بالشعر ، وأتقنهم للغة ، وأحضرهم حفظاً » (٨٥) .

وليس بعد ذلك زاد لمستزيد والأمر هذا واليه ، فإن ورد بعد - حتى في الكتب المتخصصة - أن الأصمعي « كان منسوباً إلى الخلاعة » (٨٦) فأننا لا نعجب ولا ينبغى أن يأخذنا الدهش، بل ربما لو حاولنا أن نبرئ الأصمعي من تلك الخلاعة لفقدنا في مجال القصة القصيرة عندنا رائدًا من روادها الأوائل، وإن ما بقي من كتابه « نوادر الأعراب » (٨٧) ليدل على أنه كان فاهماً الخطوط العامة للاقصوص سواء عندما تثير معنى اجتماعياً معيناً أو تستهدف اللذة والامتناع .

ويرى بعض الدارسين أن الأصمعي متأثر في هذا الكتاب بنسخ « كليله ودمنة » التي كان

الناس يتداولونها في عصره ، حيث تتشابه فوائح القصص عند ابن المقفع وعند الأصمعي ، ففي كليله ودمنة « نرى كل قصة تبدأ بكلمة قال دبشليم الملك لبيدبا الفيلسوف أو قال دمنة . . كما يبدأ الأصمعي في كل نادرة من نوادره بقوله : رأيت أعرابياً أو حدثني أحد الأعراب » (٨٨) . وهذا مع الانصاف لكلا الرجلين غير صحيح لأسباب عدة ، أهمها أن الأصمعي لم يتأثر عنه أنه اطلع على كليله ودمنة ، فضلاً عن أن صاحبه كان من الحمراء ومن ناحية أخرى كانت العادة حتى قبل الأصمعي أن يساق كل خبر على نحو ما رويت به النوادر الأصمعية ، بل إن أغلب المرويات - خارج دائرة القصة - تبدأ دائماً بقال فلان أو سمعت من فلان أو حدثني فلان ونحو ذلك .

أما الشيء الذي ينبغي أن ندل عليه هو أن هذه النوادر قد تكون بداية حقيقية للمقاصد التي وجدت أصولها في « أحاديث » ابن دريد ونقل بعضها في أماليه أبو علي القالي ، أو أن نشأنا الدقة قلنا أن نوادر الأصمعي عندما هزت عرش القصة الوعظية التي كانت تشغل « مجالس الذكر » المعروفة ، أخذ ابن دريد على عاتقه أن « يهذب » النوادر لغوياً ليشتتها القالي في كتابه ، ويأتي بعد ذلك بديع الزمان - الذي ولد سنة ٣٥٨ هـ وعاش أربعين سنة فقط - ليضع القصص المقامية التي جعلت « الكدية » موضوعاً لها . ولم يكن عجيباً أن ينسب بديع الزمان هذه القصص إلى عيسى ابن هشام ولا أن يحكى هذا كل النوادر ويحشو حكاياته بقطع شعرية من نظمه كما كان الأصمعي

(٨٤) الانباه ٢ : ٢٠١ .

(٨٥) مراتب النحويين ٤٨ .

(٨٦) الزهر ١ : ١١٨ نقلاً عن ابن جني في أحد أبواب خصائصه .

(٨٧) هذا الكتاب ليس هو كتابه « النوادر » الذي وضعه في اللغة وأهداه لجعفر بن يحيى راجع نزهة الإلباء ٨٢ والفهرست ٨٢ ، ٨٣ .

(٨٨) الأصمعي ، حياته وآثاره ٢٧٠ .

رجال الدولة ويظفر بعطائهم . وأكبر الظن أنه يُعتقد مسئولاً أو يشارك في المسئولية عن كثير من الصور المحرفة التى رسمت للامويين ، والتى دارت حول قذارة بعض ملوكهم ونهمهم أو جبن بعضهم مما لا يستقيم مع واقع التاريخ المحقق . هذا بالإضافة الى بعض رجال الجاهلية وحيواتهم ابطالاً كانوا أو حكماء أو محاربين أو رجال دين ، مع « نكرات » متعاصرة اتصل بهم . كالكناس الذى مر به وهو ينزح كنيفاً ويتغنى بشعر العرجى الذى يقول فيه « أضاعونى وأى فتى أضاعوا » (٩١) وكالشاب الجميل الذى رآه فى حى الرُبذة وحوله الصبيان يتقامسون فى الماء (٩٢) ، وكالبصرى الشرير البذء الذى يتعرض لحسد الناس حتى على الصلب (٩٣) ، وكالرجل اللثيم الذى احتال عليه بعض القوم حتى خدعوه وشربوا لبنه (٩٤) .

وتكفيها هنا قصتان بطهما الأصمى لتتعرف عليه بالصورة التى تعرف بها عليه القصاص - على الرغم من التصريح باسمه فى السند - الاولى واقعة له مع جعفر بن يحيى البرمكى ، استدعاه يوماً فقال له : « يا أبا سعيد ، لك ولد ؟ قلت : نعم ، أعز الله الأمير . قال : لحرائر أم امهات أولاد ؟ قلت : لامهات أولاد . قال : ما ائتمانهم ؟ قلت ما بين الأربعين الى الثلاثين . قال : ليس هؤلاء ولد ، هؤلاء عبيد . . هل لك فى جارية نهبها لك فتطلب منها الولد ؟ قلت : نعم ، أعز الله الأمير . قال : قولوا لقلانة تخرج - قال - فطلع القمر يمشي ، فقال : يا هذه ، أنا قد وهبناك لأبى سعيد .

بفعل تماماً ، انما العجيب ألا يحدث ذلك وقد أصبح القصص العامى - بفضل حكايات الأصمى - شاغله الشاغل ، وعن لفظة أن تنسج على المنوال نفسه وتنحل الأصمى ما تنسجه .

(٦)

وفى مجال تبويب تلك النوادر - وبعد أن ذكرنا أننا لا نفرق بين الصحيح والمنحول فتستوى كلها من وجهة نظر المأثورات الشعبية - نتبين ثلاثة أنواع تكشف عن شخصية الأصمى القاصة وعن موهبته التى تستطيع أن تضرب فى كل طريق . النوع الأول هو قصص الأعراب التى أطلنا الوقوف عندها ، والنوع الثانى قصص التاريخ أو فلنقل قصص أولئك الذين عاشوا فى إحدى حقب التاريخ وأضفى عليهم الخيال ما شاء أن يضيف ، فأصبحوا إما شرمين جداً وإما عقلاء للغاية وإما دهاة لا يشق لهم غبار وإما شعراء له هو معهم شأن أو لهم مع غيره شأن وهكذا ، والنوع الثالث قصص عن البخلاء رصد بعضها الجاحظ أو وضعها الجاحظ ونحلها الأصمى لا سيما أنه « كان بخيلاً ويجمع أحاديث البخلاء » (٨٩) .

ومن أشهر القصص التاريخية - ولنقبل هذه التسمية على نحو أو آخر (٩٠) - ما رواه عن الشخصيات التى التقاها كهارون الرشيد وولديه ، وكال برمك والفضل بن الربيع ، وكأعلام بنى أمية الذين شوه صورتهم - مع أنه كان اموى الهوى قبل أن يتعبس ليرضى

(٨٩) البقية ٢ : ١١٢ .

(٩٠) يُعتقد الأصمى من الاوائل الذين رووا اخبار العرب ، لكن خصمه أبا عبيدة ، كان اوسع ، وما رواه الاثنان من الاخبار التاريخية يحتاج الى مراجعة وتمحيص - راجع الأصمى ، حياته وآثاره ٢٠٤ وما بعدها .

(٩١) الاغانى ١ : ٤١٥ .

(٩٢) الامالى ١ : ٣٧ .

(٩٣) العقد الفريد ٢ : ٣٢٦ .

(٩٤) العقد الفريد ٦ : ١٧٨ .

الذى يرضي السامعين ، أو يرضيه هو فى ضوء ثقافته والظروف المحيطة به .

أما القصة الثانية فقد حكيت في أكثر من كتاب ، وفي كل كتاب تأخذ إطاراً مختلفاً عن غيره من الأطر . ولعلنا اذا وازنا بين الرواية التى آثرها أبو الفرج والرواية التى اختارها أبو الحسن القفطى يمكن أن نتبين عن قرب كيف تفضي عملية نقل التصورات والتجارب المختلفة عن شخص ما الى ضرب من التنوع يزيد الحكاية طرافة . غير اننا اذا بدأنا بأقرب مؤلف لعصرها وهو أبو الطيب اللغوى المتوفى سنة ٣٥١ - وقد اثبت الرواية بايجاز - تزداد الرؤية وضوحاً وقوة .

عن عبد الرحمن بن أخى الأصمعى عن عمه ، قال : « كنت عند الرشيد فدخل العباس بن الأحنف فقال : يا أمير المؤمنين ، قد عملت شعراً لم يسبقنى الى معناه أحد . فقال : هات ! فأشدد :

اذا ما شئت أن تبص
ر شيئاً يعجب الناس
فصورها هنا فـوزاً
وصور ثم عباساً
ودع بينهما شـبراً
فان زاد فلا باس
فان لم يدنووا حـتى
تري رأسيهما راساً
فكذبـه
وكذبـه
بما قاست وما قاسى

فأرسلت عينيها ، فرق لها ، فقلت في نفسي
 أما أن تفوتني وأما أن أفجعه بها ، فقال : يا
 أبا سعيد ، هل لك في الغداء ؟ قلت : نعم ،
 أعز الله الأمير . فقال : هاتوا ألف دينار
 - قال - فجىء بالمال ، فقال لخدام له : أحمله
 مع أبي سعيد . فخرج مع الخادم بالمال ، فلما
 صرنا في الدهليز قال لى الخادم : يا أبا سعيد ،
 أظننت أن الأمير يهب لك الجارية ؟ قلت :
 نعم . قال : إنما أراد أن يفزعها بك (٩٥) .

وقد ذاعت هذه القصة وتناقلها الناس منسوبة اليه على الرغم مما فيها من شنع عليه، لكنها في انتقالها من جيل الى جيل حُرِفَت ، حتى أن الخطيب البغدادي ليرويها على النحو التالي « قال الأصمعي دخلت على جعفر بن يحيى بن خالد يوماً ، فقال لي : يا أصمعي ، هل لك زوجة ؟ قلت : لا . . قال : فجارية ؟ قلت جارية للمهنة فسأل : فهل لك أن أهب لك جارية نظيفة ؟ قلت : اني لاحتاج الى ذلك . فأمُر باخراج جارية الى مجلسه ، فخرجت جارية في غاية الحسن والجمال والهيئة والظرف والمقال فقال لها : قد وهبتك لهذا . يا أصمعي خذها . فشكرته وبكت الجارية وقالت : يا سيدي ، تدفعني الى هذا الشيخ مع ما أرى من سماحته وقبح منظره ؟ وجزعت جزءاً شديداً ، فقال : يا أصمعي هل لك أن أعوضك منها ألف دينار ؟ قلت : ما أكره ذلك . فأمر لي بألف دينار ، ودخلت الجارية فقال لي : يا أصمعي ، اني أنكرت من هذه الجارية أمراً فأردت عقوبتها بك ، ثم رحمتها منها » (٩٦) .

ويلفتنا الخلاف الكبير بين الروائتين إذا
أخذناهما بالمقياس العلمى ، لكنهما فى حسابان
القاضى القاص العلمى مادة تتشكل على النحو

(٩٥) طبقات النحويين واللغويين ١٨٧ ، ١٨٨ .

(٩٦) تاريخ بغداد ١٠ : ١٤١ مع ضرورة أن نلاحظ أن الأصمعي لم يستخدم لفظة « زوجا » قط .

فكذبها بما قاست
وكذبها بما قاست
فقال له عمي يعرض بأنه نبطي : قال
الذي يقول :

إذا أحببت أن تبص
ر شيئاً يعجب الخلق
فصورها هنا دوراً
وصورها هنا فلقاً
فان لم يدنوا حتى
تري خلقيهما خلقاً
فكذبها بما لاقت
وكذبها بما يلقى

— قال — فخبّل العباس، وقال له الرشيد:
قد نهيتك فلم تقبل « (٩٨) » .

وأما رواية القفطي فهي تجري هكذا « قال
الأصمعي بعث إليّ محمد بن هارون ، فدخلت
عليه وفي يده كتاب يديم النظر إليه ويتعجب
منه ، ثم قال : يا عبد الملك ، أما تعجب من
هذا الشاب وما يجيء به ؟ فقلت : من هو
فقال : عباس بن الأخنف — ثم رمى بالكتاب
إليّ ، فاذا فيه شعر قاله عباس :

إذا ما شئت أن تصنع
شيئاً يعجب الناس
فصورها هنا فوزاً
وصور ثمّ عباساً

— قال — فنظر إلى الرشيد ، فقلت :
يا أمير المؤمنين ، قد سبق إليه فقال :

لو ان صورة من أهوى مثلاً
وصورتني لاجتمعنا في الجدار معا
إذا تأملتنا الفيتنا عجباً
الفان ما افترقا يوماً ولا اجتماعاً

— قال — فأعرض عنه الرشيد ، فقال والله
يا أمير المؤمنين وحق رأسك ما سمعت بهذين
البيتين . وجعل يتنصل والرشيد ساكت ،
فلما خشيت أن يحرمه قلت : صدق والله
يا أمير المؤمنين ، أنا عملت البيتين الساعة !
فأمر له بجائزة ولى بضعها « (٩٧) » .

وأما رواية أبي الفرج فتجري على النحو
التالي « أخبرني هاشم بن محمد الخزازي
ومحمد بن العباس اليزيدي واللفظ لهاشم ،
قال حدثنا عبد الرحمن ابن أخي الأصمعي
قال : دخل عمي على الرشيد والعباس بن
الأحنف عنده ، فقال العباس للرشيد : دعني
أعيب بالأصمعي . قال له الرشيد : انه ليس
ممن يحتمل العبث . فقال : لست أعيب به
عبثاً يشق عليه . قال : أنت أعلم . فلما دخل
عمي قال له : يا أبا سعيد من الذي يقول :

إذا أحببت أن تصنع
مع شيئاً يعجب الناس
فصورها هنا فوزاً
وصور ثمّ عباساً
فان لم يدنوا حتى
تري رأسيهما رأساً

فان لم يدنوا حــــــتى
ترى خلقيهما خلقا
فكذبها بما لاقت
وكذب به بما يلقي

- قال الأصمعي - فبينما نحن كذلك ، اذ
جاء الحاجب فقال : عباس بالباب . فدخل ،
فقال : يا عباس تسرق معاني الشعر وتدعيه ؟
فقال : ما سبقني اليه أحد . فقال محمد
« هذا الأصمعي يحكيه عن العرب والعجم ..
يا غلام ادفع الجائزة الى الأصمعي ! » فلما
خرجنا قال العباس : كذبتني وأبطلت جائزتي
فقلت له : أتذكر يوم كذا ؟ وأنشأت اقول :

اذا وتَرتَ امرءاً فاحذر عداوته
من يزرع الشوك لا يحصد به عبداً^(٩٩)

واكبر الظن أننا لسنا محتاجين الى ان
نذكر ان تلك الواقعة - التي لا شك ان فيها
جانباً كبيراً من الصحة - تشهد بأن الناس
وجدت لديها الحاجة الى أن ترويه بطرق
مختلفة ، وربما نستطيع في ضوءها وبرصد
وجوه الاختلاف البارزة بينها أن نستنبط
المعالم المختلفة لشخصية كل كاتب ، حيث
يبدو أبو الطيب أكثر ميلاً الى التشدد وأكثر
أخذاً بالخطوط العريضة من الحكاية ليقف بها
عند الخبر المحقق ، في حين يبدو أبو الفرج
متسامحاً بعض الشيء ، فاذا وصلت الرواية
الى القفطي زاد فيها وافاض ونوع ووسع ،
أو فنقل وجدها على النحو الذي يتفق ومنهجه

ودع بينهما شــــــبراً
وان زدت فلا بأسا
فان لم يدنوا حــــــتى
ترى رأسيهما راسا
فكذبها بما قاست
وكذب به بما قاسى

- قال الأصمعي - وكان بيني وبين عباس
شيء ، فقلت : مسترق؟ يا أمير المؤمنين !
فقال : ممن ؟ قلت : من العرب والعجم !
قال : ما كان من العرب ؟ قلت : رجل يقال
له عمر هوى جارية يقال لها قمر ، فقال :

اذا ما شئت أن تصنــــ
ع شيئاً يعجب البشر
فصورها هنا قمرأ
وصورها هنا عمرا
فان لم يدنوا حــــــتى
ترى بشريهما بشــــرا
فكذبها بما ذكــــرت
وكذب به بما ذكــــرا

قال : فما كان من العجم ؟ قلت : رجل يقال
له فلقاء هوى جارية يقال لها زورق فقال :

اذا ما شئت أن تصنــــ
ع شيئاً يعجب الخلق
فصورها هنا زورق
وصورها هنا فلقا

ذلك بكبش وفدى ديكننا هذا بثلاثين كبشاً» (١٠١) .

ولقد ساق الجاحظ - الذى طالما حضر وهو لما يزل شاباً مجالس الأصمى - كثيراً من نوادره ، ولهج به وشنع عليه وآثر دونه أبا عبيدة مع أنه عدده مثله فى البخلاء . وتبدو هذه النوادر مثلاً واضحاً للحمل أو للوضع ، لأنها - فى أغلبها - تحمل سمات أسلوب الجاحظ ودلائل ارتفاعه عن الأسلوب الإخبارى الذى يغلب على صياغة الأصمى . والواقع أن الجاحظ يعترف بأنه لم يكن يحترم المرويات دائماً ، بل أكثر من هذا اعترف بأنه ربما ألف الكتاب فترجمه باسم غيره واحاله - لكي يروج - على من تقدمه كابن المقفع وسلم صاحب بيت الحكمة ويحيى بن خالد والعتابي (١٠٢) .

وما يحتمل أن يكون للأصمى وليس للجاحظ إلا فضل تسجيله قوله « وقال الأصمى تمرق أعرابي عظماً ، فلما أراد أن يلقيه وله بنون ثلاثة قال له أحدهم : أعطنيه . قال : وما تصنع به ؟ قال : أتعرفه حتى لا تجد فيه ذرة مقيلاً . قال : ما قلت شيئاً . قال الثانى : أعطنيه . قال : وما تصنع به ؟ قال : أتعرفه حتى لا يدري العَلامِ ذلك أم للعالم الذى قبله . قال : ما قلت شيئاً . قال الثالث : أعطنيه . قال : وما تصنع به ؟ قال : أجعل مخّه إدامه ! قال : أنت له » (١٠٣) .

العام فى وضع كتابه فأنبتها ، والكتاب بعد ملء بمثل هذه الرواية التى تحتاج السى التوثيق .



والآن ننتقل الى النوع الثالث الذى سميناه

قصص البخلاء ، وهنا نلاحظ على غير ما رأيناه فى الحكايات أو النوادر السابقة - تماسكاً ووحدة بارزين ، يقول الأصمى « مر رجل بأبي الأسود الدؤلى وهو يقول : من يعشنى الجائع ؟ فقال أبو الأسود : عليّ به فأتاه بعشاء كثير ، وقال : كل حتى تشبع . فلما أكل ذهب ليخرج ، قال : أين تريد ؟ قال : أريد اهلي . قال : لا أدعك تؤذى المسلمين الليلة بسؤالك ، اطرحوه فى الأدهم ! فبات عنده مكبولاً حتى أصبح » (١٠٠) وقال « ولبي رجل قضاء الأهواز فأبطأت عليه أرزاهه وليس عنده ما يضحى به ولا ينفق ، وشكا ذلك الى امرأته ، فقالت : لا تغتم فان عندى ديكاً عظيماً قد سمنته ، فاذا كان يوم الاضحى ذبحناه ! فبلغ جيرانه الخبر ، فأهدى له كل منهم كبشاً ، حتى بلغوا الثلاثين وهو فى المصلى لا يعلم . فلما صار الى منزله ورأى ما فيه من الاضاحى قال لامراته : من أين هذا ؟ قالت : اهدى لنا فلان وفلان ، وفلان حتى سممت له جماعة ، فقال لها : يا هذه تحفظى بديكننا هذا ، فلهو أكرم عند الله من اسحاق بن ابراهيم عليه السلام ، انه فدى

(١٠٠) العقد الفريد ٦ : ١٨٥ .

(١٠١) السابق ٦ : ٢٩١ .

(١٠٢) رسائل الجاحظ ١ : ٣٥١ ط . الخانجي ١٩٦٥ .

(١٠٣) البخلاء ٢٠٤ .

وقوله « قال الأصمعي أو غيره حمل بعض الناس مديني على يرذون فأقامه على الأري » فانتبه من نومه فوجده يعتلف ، ثم نام فانتبه ، فوجده يعتلف فصاح بغلامه : يا ابن أم ، بعنه والا فهبه والا فردّه والا فاذبحه ، أنام ولا ينام ؟ يذهب يحزّ مالي ، ما أراد الا استئصالي » (١٠٤) .

لكن النادرة التالية لا تخفى بصمات الجاحظ « كان للمغيرة بن عبد الله بن أبي عقيل الثقفي وهو على الكوفة جدّي يوضع على مائدته بعد الطعام ، ولم يكن أحد يمسه ، اذ كان هو لا يمسه . فأقدم عليه أعرابي يوماً ولم يعرف سيرة أصحابنا فيه ، فلم يرض بأكل لحمه حتى تمرّق عظمه . فقال له المغيرة : يا هذا تطالب عظام هذا البائس بدحل ؟ هل نطحتك أمه ؟ » (١٠٥) .

ثم ان الجاحظ يمعن فيجعل الأصمعي نفسه بطلاً في حكايات الشخ ، وفي القصة التي نرويها هنا عنه يزداد امعاناً فيسلط عليه قلمه وسخريته - ويجعله شخصاً خفيفاً هلوياً شديد الحرس متحفزاً لرد العدوان عن ماله - بعد ان وصفه في نادرة سابقة بأنه لم يدع شيئاً مما يضحك الثكلان والفضبان الا أورده على جعفر البرمكي لينال عطاءه (١٠٦) ولعل صنيعه هذا كان احد المنافذ التي دخل منها الأصمعي الراوية الى الأصمعي بطل النادرة ، وبعد ذلك اجترأ عليه الكثير .

كتب الجاحظ « كان الأصمعي يتعوذ بالله

من الاستقراض والاستفراض فأنعم الله عليه حتى صار هو المستقرض منه والمستقرض ما عنده ، فاتفق أن آتاه في يوم واحد رجلان ، وكان أحدهما يطلب الفرض والآخر يطلب القرض ، هجما عليه معاً ، فأبعله ذلك وملاً صدره ، أقبل على صاحب السلف فقال : تتبدل الأفعال تتبدل الحال ، ولكل زمان تدبير ، ولكل شيء مقدار ، والله في كل يوم في شأن . كان الفقيه يمر بالنقطة فيتجاوزها ولا يتناولها كي يمتحن بحفظها سواه ، اذ كان جل الناس في ذلك الدهر يؤدون الأمانة ويحوظون اللقطة ، فلما تبدلوا وفسدوا وجب على الفقيه احرازها والحفظ لها ، وأن يصبر على ما نابه من المحنة واختبر به من الكلفة .

وقد بلغني أن رجلاً أتى صديقاً له يستقرض منه مالا ، فتركه بالباب ، ثم خرج اليه مؤتزرأ ، فقال له : مالك ؟ قال : جئت للقتال واللطم والخصومة والصخب قال : ولم ؟ قال : لأنك في أخذ مالي بين حالين ، اما أن تذهب به واما أن تمطلني به . فلو أخذته عن طريق البسر والصلة لاعتددت عليك بحق ولوجب عليك به شكر ، واذا أخذته عن طريق السلف كانت العادة في الديون والسيرة في الاسلاف الرد أو التقاضي . واذا تقاضيتك أغضبتك ، واذا أغضبتك أسمعني ما أكره ، فتجمع عليّ المظل وسوء اللفظ والوحشية وافساد اليد في الاسلاف وأنت اظلم ، فأغضب كما غضبت . فاذا نقلتني الى حالك فعلت فعلك ، وصرت أنا وأنت كما قال العربي « أنا نثق وصاحبني

(١٠٤) البخلاء ١٢٠ .

(١٠٥) البخلاء ١٢٥ .

(١٠٦) البخلاء ١٨٨ .

قول أكثم بن صيفي في ذلك الدهر « لو سئلت العارية أين تذهبين، قالت اكسب أهلي ذماً ».

وأنا اليوم أنهى عن العارية والوديعة، وعن القرض والغرض، وأكره أن يخالف قولي فعلى. أما القرض فلما أنبأتك، وأما الغرض فليس يسعه إلا بيت المال، ولو استطعت أن أجعل دونه ردماً كرددم يأجوج ومأجوج لفعلت. إن الناس فاعرة أفواههم نحو من عنده دراهم، فليس يمنعهم من النهس إلا اليأس، وإن طعموا لم تبقى راغية ولا ثاغية ولا سبد ولا ليد ولا صامت ولا ناطق إلا ابتلعوه والتهموه. أتدرى ما تريد بشيخك؟ إنما تريد أن تفقره، فإذا أفقرته فقد قتلت، وقد تعلم ما جاء في قتل النفس المؤمنة « (١٠٧) ».

على ذلك النحو يبين لنا الجاحظ عملياً كيف كانت أخبار الأصمعي مضموناً ثرياً لأقدم صور التأليف القصصي، ونحس، أن هذه الأخبار قد نمت ارتجالاً، وتضخمت بأقلام الأدباء من ناحية وبالسنة القاصين والندامي والمتظرفين من ناحية أخرى. ووجدنا الفنان الشعبي أشبه بزهور متناثرة نابتة في أرض خصبة، ولكن بين الغشاء والأحجار، وجمعها حتى دون أن يحاول بلورة مغزاها العام. حتى إذا اتم نمو الاحساس بالبطل غداً أو كاد يغدو - عند الجميع - شخصية خيالية يمكن أن تعلق به أو عليه قضية معينة أو فكرة بذاتها أو خاطرة أو ماشئنا مما يفعل له المرءويه.

وكذلك لا نستطيع الوصول إلى الصورة الأصلية للرجل - فقد زيند أو حُرف في صورته حتى بين الوسط المثقف - ونعجز إلى

مثق « فما ظنك بتثق من الفيظ مملوء من الغضب، لاني متأق من الموق مملوء من الكفران. ولكني أدخل إلى المنزل فأخرج اليك مؤتزراً، فاعجل لك اليوم ما ادخرته إلى غد، وقد علمت أن ضرب الموعظة دون ضرب الحقد والسخيمة، فتربح صرف ما بين الأيمن وفضل ما بين الشتمين ».

وبعد، فأنا أضنُ بصادقتي لك، وأشح على نصيبي منك، من أن أعرضه للفساد وأن أعينك على القطيعة فلا تلمني على أن كنت عندى واحداً من أهل عصرك. فإن كنت عند نفسك فوقهم، وبعيداً عن مذهبهم، فلا تكلف الناس علم الغيب فتظلمهم.

ثم قال: وما زالت العارية مؤداة والوديعة محفوظة، فلما قالوا « أحق الخيل بالركض المear » بعد أن كان يقال « أحق الخيل بالصون المear » وبعد أن قيل لبعضهم: ارفق به فقال: إنه عارية! وقال الآخر: اقتل! وفسدت العارية واستند هذا الباب، ولما قالوا:

شمر قميصك واستعد لنائل
واحكك جبينك للقضاء بشوم

واخفض جناحك ان مشيت تخشعاً
حتى تصيب وديعةً ليتيم

وحين اكملت الأمانات الامناء والأوصياء ورتع فيها المعدلون والصرافيون، وجب حفظها ودفعها، وكان أكل الأرض لها خيراً من أكل الخئون الفاجر واللئيم الفادر. وهذا مع

انهم حافظوا على الاسلام امام الروم حتى هذه المرحلة الأخيرة من زمن القصة .

واما سيرة عنتره التي يقال ان الأصمعي ألفها وروج لانكارها الحافظ ابن كثير المتوفى سنة ٧٧٤ هـ فهي خلاصة ما اشتجر حول الأصمعي من آراء وخواطر واهواء . وعلى الرغم من أن جميع الدارسين قد ذهبوا في مؤلفها مذهب ابن كثير ، فلا تزال المطابع الحديثة تخرج الكتب الصغيرة عن « قصة عنتر بن شداد تأليف عبد الملك بن قُـرَيب المعروف بالأصمعي » .

وهذه القصة توشك أن تكون مختصراً للرواية الكبيرة التي ظهرت في أواخر القرن الرابع الهجري بمصر أيام الخليفة العزيز بالله الفاطمي . ويعرض الأب لويس شيخو لهذا الموضوع فيقول ان رجلاً اسمه الشيخ يوسف بن اسماعيل « أخذ يكتب قصة عنتره ويوزعها على الناس » (١٠٩) . لكن أشهر طبعات القصة أو الرواية - وهي الطبعة الحجازية المتداولة في مصر - (١١٠) تثبت في نهايتها التالي « قال مؤلف هذه السيرة الحجازية وهو الأصمعي رضي الله عنه ، كان الفراغ من تأليفها يوم الجمعة المبارك في أواخر جمادى الثاني سنة ٤٧٣ من الهجرة النبوية » فنكاد نفرض أميننا على كل من عدا الأصمعي ، لكننا لا نكاد نمضي ونقرأ « في أيام الخليفة أمير المؤمنين هارون الرشيد العباسي » حتى يختلط علينا الأمر ،

حد كبير اذا زعمنا ان هذه الصورة ترتكز في تكوينها على أشياء لم تتغير . فالشعبوية من ناحية والشعبية من ناحية أخرى حالتا دون تمثله التمثيل التاريخي الصحيح وانما هو انسان جمع الدنيا والدين تحت جبهته والجد والهزل في كفه ، وعلى رأسه عمامة تحوى كل اسرار السحرة والحكماء والمشعوذين .

لذلك ينبغي الانعجب حين نصطدم بشيئين عنه : **الأول ما يروى من أنه ألف سيرة عنتره** - وقد عرف أنه راوى شعر ديوانه - **والثاني ظهوره باسم عقبة شيخ الضلال في سيرة الأميرة ذات الهممة** التي تشغل حوادثها جزءاً من التاريخ يبدأ بالعصر الجاهلي ويمتد الى عهد الخليفة العباسي الواثق بالله ، وقد ظهر عقبة في الحقبة العباسية بملامح الأصمعي وشحه ودهائه وبقدرته على الكيد والدس والايقاع بخصوصه سراً وعلناً .

واذا كان من المتفق عليه بين نقاد القصص الشعبية أن سيرة الاميرة ذات الهممة « رواية تستهدف الكشف عن صراع المجتمع العربي لتثبيت انتصاراته امام الدولة الرومانية-الكبيرة التي تناخم حدوده » (١٠٨) فقد اختار كاتب السيرة الاول المجهول الذي يبدو كما لو كان فارسي الأصل - لأنه طالما مجد العناصر الايرانية حتى بعد أيام الرشيد - شخصية الأصمعي لينفس بها عن غضبه عليه منذ اشترك في مؤامرات القصر ضد البرامكة ، مع

(١٠٨) اعضاء على السيرة الشعبية لفاروق خورشيد ١٥٩ المكتبة الثقافية ، يناير ١٩٦٤ .

(١٠٩) شعراء النصرانية ٨٨٢ .

(١١٠) هناك طبعتان اخريان هي الشامية والعراقية .

من السيرة ، لكن أكبر نصيب من حوادثها كان من مزويات الأصمعي ، ومن ثم نص في آخرها على أنه صاحبها . وقد يكون الذي ساق هذا النص هو الشيخ يوسف بن اسماعيل وقد لا يكون (١١٥) ، إلا أنه يكفي عندنا أن يخصص الأصمعي بتقديم طويل يتفرد به عن غيره ممن ذكروا بعده ، لنقرر أنه كان له اليد الطولى في اظهار سيرة عنترة بشكل متماسك يختلف كثيراً عن الأشكال المتداعية التي نشرت بها اغلب السير من بعدها وقد لاحظ ذلك محمود الحفنى (١١٦) ودلل عليه مؤكداً أن السيرة لا بد أن تكون نتاج « كاتب متفنن له حاسة قصصية وموهبة روائية وتمرس طويل في هذا الفن » (١١٧) ومن سوى الأصمعي في جيله وبعد جيله اخلق بأن يكون ذلك الكاتب ؟

أما أن هذا الوصف ينطبق على الأصمعي فأمر لا شك فيه ، ويدعمه كثير من محاور السيرة ، كالأحاطة الواسعة بأخبار العرب الأولين ، والخبرة الدقيقة بأحوال الشخصيات الأساسية ، والتمكن من تحديد العلاقة بين العرب وخصومهم من فرس ورومان . لكن هذا لا يشي إلا بأكثر مما ذكرناه ، ونرفض

بخاصة عندما يبين سبب التأليف ويشرح الطريقة التي اتبعت في هذا التأليف ، وعلى الفور يظهر أن تلك العبارة المفككة لم توضع إلا للتستر على ما قد ورد في القصة من عيوب وأخطاء ، والا فَيَمَ نفسر ورود اسم الأصمعي ضمن رواية أحداث السيرة كأبي عبيدة وغيره (١١٨) ، وما نفعل إذا قرأنا بين الحين والحين « قال نجد مؤلف تلك العبارات ؟ (١١٢) ثم ماذا وراء العبارة التالية : قال الأصمعي في تاريخ العرف والمورود » (١١٣) .

وأكثر من هذا نجد في استهلال السيرة ما يأتي « من رواية هذه السيرة العجيبة المطربة الفائقة الغريبة فصيح ذلك الزمان ، المتكلم على ما مضى من أحاديث العربان الأولين في ذلك الزمان ، العالم العلامة عبد الملك بن قريظ الأصمعي . . . ومن جملة من روى هذه السيرة العجيبة أيضاً أبو عبيدة وجهينة بن المثنى اليمنى والبلخي وحماد وسيار بن قحطبة الفزاري والكاهن الفسائي الثقفي وابن خدّاش النبّهاني » (١١٤) .

شيء واحد نغلقه لقبول هذا الخط ، هو أن يكون الأصمعي كغيره راوية لأطراف مختلفة

(١١١) السيرة ١ : ١١١٩ ، ١٤٩ ، ٢٢٤ .

(١١٢) السيرة ١ : ١٢٠ .

(١١٣) السيرة ٧ : ٣٣٤ .

(١١٤) السيرة ١ : ٤ .

(١١٥) يذهب المستشرق هامر بيرجستال الى أن واضعها هو أحد أطباء العراق المشهورين واسمه أبو المؤيد بن الصايغ الشاعر الملقب بالعنترى ، وقد اعتمد في ذلك على ابن أبي أصيبعة في كتابه « عيون الأنباء في طبقات الأطباء » ص ٢٩٠ - راجع المجلة الآسيوية ٣٨٦ سنة ١٨٢٨ .

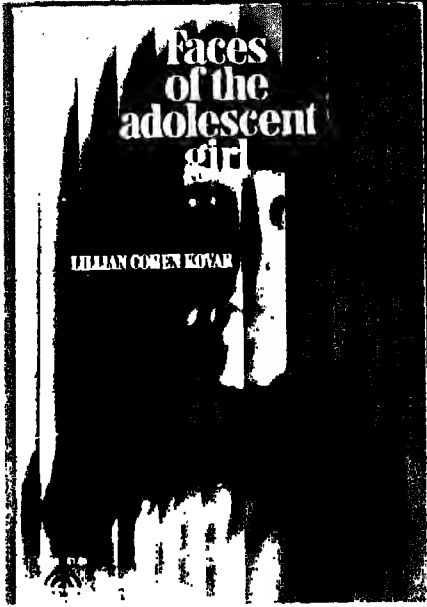
(١١٦) سيرة عنترة ١٣ ط . المؤسسة العامة للأنباء والنشر (بلا تاريخ) .

(١١٧) السابق ١٣٣ .

رفضاً قاطعاً أن يكون هو مؤلفها بصورتها الحالية ، وحسبه أن يكون باعث الفكرة الاولى وواضع الأساس . ومن ثم يسهل علينا أن نقرر أن السيرة - كأكثر حكايات الفولكلور - خلقت من عنصر فردى صاحبه الذى لا شك فيه هو الأصمعى ، وكل نمو له وتشعب منه كان يبعدها عنه ، وفى وسع واضعي النظريات الأساسية لعلم النفس أن يصلوا اليه - بمنهجهم التحليلي - ويتعرفوا على شخصيته وفلسفته أو وجهات نظره .

والأمر على أي حال متروك لاولى العزم من رواد البحوث الفولكلورية ، وفى زعمي أن الأصمعى الذى ملأ حياتنا فى قاعات الدرس الموثق وميادين اللغة وأدبها لا بد أن يعاد النظر فيه - كما يعاد النظر فى أمثاله - لا لاقصائه عن أسباب الجد ، وإنما لتأكيد وجوده فى المأثورات الشعبية ، وتحديد شخصيته ، والاجابة عن سؤال طالما ألح علي وهو : الى متى يظل أدبنا نصفه يهال عليه التراب والنصف الآخر يختلف عليه ؟





وَجُوهٌ مُخْتَلِفَةٌ لِلْفَتَاةِ الْمَرَاهِقَةِ *

نأليف: ليليان كوهن كوفار
عرض تحليل: الدكتور محمد عبد المجيد

ويقع الكتاب في مائة وسبعين صفحة من القطع المتوسط ، ويحتوي على عشرة فصول ، تضمن **الفصل الأول** منها مقدمة عرضت فيها المؤلفـة لتحديد بعض المفهومات الأساسية في الكتاب مثل مفهوم الاستقلال الذاتي Autonomy والعلاقة أو التعلق بالغير ، وتكوين أو نشوء الاستقلال الذاتي The Genesis of Autonomy وتكوين العلاقات الشخصية The Genesis of Personal Relations ، وتتمـيط الفتيات المراهقات — Typology of the Adolescent girl .

مؤلفة الكتاب هي الأنسة **ليليان كوهن كوفار** — وهي تعمل باحثة في علم الاجتماع في أحد معاهد البحوث في مدينة نيويورك ، وهو معهد The William Alanson White Institute ولها كتاب آخر بعنوان : مناهج احصائية للمستغلين بالعلوم الاجتماعية Statistical Methods for Social Scientists وقد عملت المؤلفـة في مشروع لتقويم جناح الأحداث Juvenile Delinquency في مدينة نيويورك ، وكانت تهتم في هذا المشروع بصفة خاصة — بما قد حدث لاولئك الفتيات الجانحات ، وأدى بهن الى الجنوح .

(*) Lillian Cohen Kovar ; **Faces of the Adolescent Girl** ; A Spectrum Book, Prentice-Hall Inc., 1968.

الملامح المميزة للنمط الذي تنتمي اليه الفتاة الملتصقة بالبالغين The Adult-Oriented Girl ، وبخاصة فيما يتعلق بنوع التصاقها بأبويها ، وميلها الى الرزاة ضد ميلها الى المرح ، وتحديد لها للقيم والتوقعات الأبوية ، وعنايتها بجسدها ، وعلاقتها بالفتيان ، وتحديد لها لشكل ارتباطها بالجماعة أو الانتماء اليها ، واهتماماتها السياسية والدينية ، ونظرتها الى الزواج والعمل .

والفصل السادس بعنوان : « الفتاة الجانحة »

في سعيها لتكوين علاقة » . وفيه عُنيت المؤلفة بتحديد من تكون الفتاة الجانحة ، وما تتعرض له من اهمال فيزيقي وعاطفي في البيت ، وسلوكها الشرير وسعيها لرفقة الأشرار ، والعنصر الجنسي في علاقاتها بالآخرين ، ووسائلها في التعبير عن العجز والقوة أمام الآخرين ، وميلها لأن تكون فتاة محبوبة من الجميع Popular في مقابل الميل الى أن تكون فتاة مثالية Ideal .

والفصل السابع بعنوان : « الفتاة

البوهيمية المستبدة في سعيها نحو تحقيق الاستقلال الذاتي » . وعُنيت المؤلفة في هذا الفصل بتحديد مدى الاستقلال الذاتي والتعلق بالآخرين في هذا النمط من الشخصية المراهقة، والنماذج البوهيمية للفتيات المراهقات من نزيلات المصحة العقلية الخاصة ، والتمرد أو العصيان غير المترابط ، وشدة الذكاء وحرية الفكر وتاريخ البوهيمية المستبدة في حياة المراهقة وبخاصة فيما يتعلق بتأكيد شخصية الأبوين .

أما في الفصل الثامن ، فقد ركزت المؤلفة

على ابراز الخصائص المميزة للنمط السوي من الشخصية المراهقة وهو النمط الذي يتمتع الفتيات اللائي ينتمين اليه بالاستقلال الذاتي وبخاصة فيما يتعلق بأثر الوالدين في تأكيد هذا الاستقلال الذاتي في شخصيتهن ومدى

وعرضت المؤلفة في الفصل الثاني من هذا الكتاب ، للأسس التي قام عليها اختيار العينة الطبقية التي صدرت عنها في تحديد تلك الوجوه أو الأنماط المختلفة للفتيات المراهقات، وقد اشتملت تلك العينة على فئتين متميزتين من الفتيات المراهقات . وكانت الفئة الأولى تضم المراهقات اللائي انتھين الى الجناح وأدخلن ثلاث مصحات عقلية Mental hospitals ، اثنتان منها حكوميتان والثالثة مصحة خاصة . وكانت الفئة الثانية تضم مراهقات من نفس الجماعة المحلية التي ينتمي اليها أفراد الفئة الأولى ، ولكنهن لم ينتھين الى الجناح ، واشتملت هذه الفئة على مراهقات من المدينة وأقاليم الضواحي القريبة منها .

وكان الفصل الثالث بعنوان : « مزيد من

الاستبصار بالاستقلال الذاتي في ثلاثة جوانب من الحياة » . وفيه عرضت المؤلفة الى مكونات الاستقلال الذاتي ، والعلاقة في شخصية المراهقة وبخاصة فيما يتعلق بعنايتها بجسدها وعلاقتها بغيرها من الفتيات والفتيان ، وتقبل قريباتها لها ، وخبراتها بالقضايا العقلية والجمالية والسياسية والدينية .

وعُنيت المؤلفة ابتداء من الفصل الرابع حتى الفصل السابع من الكتاب بإبراز الخصائص المميزة للأنماط غير السوية من الشخصية المراهقة . فخصصت الفصل الرابع لتحديد الملامح المميزة للنمط الذي تنتمي اليه الفتاة المراهقة الملتصقة بقريباتها The Peer Oriented Girl ، وبخاصة في علاقتها بالأم والأب ، واسلوبها في تأكيد ذاتها وذوات الآخرين ، واتجاهها الى المرح ضد ميلها الى الرزاة ، واهتمامها بجسدها في علاقاتها بالآخرين من الفتيان . وشكل ارتباطها بالجماعة وتمايزها عنها، واهتماماتها السياسية والدينية ونظرتها الى الزواج والعمل .

كما خصصت الفصل الخامس لتحديد

علماء التحليل النفسي أن لها دخلاً في تكوين شخصية الفرد» (١) .

وتبين المؤلفة في هذا الكتاب كيف أن الفتيات منذ سن المراهقة ، يعشن مشكلات جديدة ، كما يفتحن في بداية هذه السن أيضاً على خبرات وآفاق جديدة تتصل بجوانب مختلفة من حياتهن ، وبخاصة فيما يتعلق بأجسامهن ووظائف أعضائها ، وعلاقاتهن بغيرهن من سن الأشخاص في المجتمع وبخاصة من الأبناء والأقران ، كما يبدآن في هذه السن أيضاً في الانفتاح على بعض الخبرات التي تتصل بالأمور العقلية والجمالية والدينية والسياسية .

ومنذ بداية المراهقة أيضاً تظهر تغيرات في أعضائهن ، وتكتمل وظائف وملامح بعض تلك الأعضاء ، وبخاصة الأعضاء التناسلية والجنسية ، وتبرز سمات الانوثة لتقيم أساساً جديداً للتمييز بينهن بحسب حظ كل منهن من جمال التكوين والاقتراب من الشكل المثالي الذي تحدده الأسرة وتحدده الثقافة السائدة . وبقدر ما يكون حظ كل فتاة من الاقتراب من هذا المثال ، أو تلك المقاييس المثالية ، بقدر ما تكون فرصتها في تكوين علاقات ايجابية مثمرة مع أقرانها من البنات والبنين ، وفي الحصول على التقبل النفسي والاجتماعي من أعضاء اسرتها .

كذلك ففي هذه السن تأخذ علاقة الفتاة بقريناتها شكلاً جديداً ، فقد دخلت اسس جديدة للتنافس فيما بينهن ، وبخاصة فيما يتعلق بالجنس الآخر . وتظهر في هذه الفترة حاجة الفتاة الى من تناقش معه مخاوفها وأحلامها وتصرفاتها ، وتحكم معه على سلوكها مع الجنس الآخر . وتعتبر تصورات المراهقات حول نوع العلاقة التي تربط بينهما وبين جماعات الصديقات أو زميلات الدراسة التي ينتمين إليها ، عن نمط شخصيتهن

هذا الاستقلال الذاتي ومدى التعلق بالآخرين في هذه الشخصية ، والنمط المحب لها من أنماط الشخصية ومدى اهتماماتها أو مدى استغراقها في المجتمع الخارجي ، ونظرتها الى الزواج والعمل ، واعتقادها في الله .

وعُنيَت المؤلفة في **الفصل التاسع** بالإشارة الى نماذج أو أنماط أخرى من الشخصية المراهقة ، تعرفت عليها في المصححة العقلية ، وبدأت هذا الفصل ببيان الدور الذي يؤديه الإدخال الى المصححة في افتقاد الفتيات للاستقلال الذاتي وطرحهن التعلق بالغير ، ثم اشارت بعد ذلك الى تلك الأنماط الأخرى التي لا تندرج تحت الفئات التي عرضت لها في الفصول السابقة . ثم انتهت في **الفصل العاشر** الى بعض الملاحظات حول استخدام طريقة الملاحظة بالمشاركة Participant observation وطريقة المقابلة Interviewing اللتين اعتمدت عليهما في دراستها العقلية .

وهذه الدراسة التي نعرض لها هي دراسة في علم الاجتماع تنتمي الى ذلك الاتجاه المعاصر في الدراسات الانثروبولوجية والسوسولوجية الذي يعنى بدراسات الثقافة والشخصية Culture and Personality « **والموضوع الذي تدور حوله هذه الدراسات ، هو المركب المؤلف من الشخصية والثقافة ، والعلاقات المتبادلة بينهما ، عن طريق تحليل الشخصية والمظاهر التفصيلية لسلوك الأفراد ، والدور الذي تلعبه الثقافة في تكوين ملامح وسمات الشخصية الأساسية . ولعل أهم مشكلة تتعرض لها هذه الدراسة في هذا الصدد هي نوع العناية التي يحظى بها الطفل وبخاصة فيما يتعلق بالقواعد التي يخضع لها كل من الجنسين . ومسألة الرضاعة والفظام وغيرها من الأمور التي يعتقد**

(١) د. أحمد أبو زيد : البناء الاجتماعي - الجزء الأول - المفاهيم الدار القومية للطباعة والنشر - القاهرة، ص ٢٤١ .

المميز . فمنهن من تتوجس خيفة في علاقاتها ولا تثق في امكان وجود من تستطيع أن تضع ثقتها فيه ، كما توجد من تعرف دائماً أن هناك حدوداً لامكانيات الآخرين في العطاء ، وبالتالي حدوداً لما يمكن أن تعطيه هي للآخرين من ثقتها ، وهي تعرف بالتالي أيضاً أنه يجب عليها أن تعتمد على استقلالها الذاتي في تحديد علاقاتها بالآخرين وفي الحكم على هذه العلاقات .

وعلى العكس من **اليزابيث** كانت « **آن** » تشعر أن امها لم يكن لديها أبدأ الوقت الكافي الذي تعطيه لها ، وكانت أفكار **آن** وقيمها تتحدد وتدور في فلك الأفكار السائدة بين قريناتها وان كانت لا تستسيغ الظهور بمظهر الفوضويين البوهيميين بملابسهم الغريبة وقراءتهم للشعر وتصرفاتهم اللا أخلاقية .

أما « **روث** » فقد كانت فيها جراحة تتخلد شكل الافتقار الى الحياء أو القحة ، وكانت تتمتع بدرجة عالية من الذكاء العقلي وتسخر أو تهزأ بالقواعد السائدة والمستقرة في اسرتها أو تلك التي يسنها أقرانها المسيطرون . كما كانت ترسب في اختبارات المدرسية وتلبس ملابس غير مهذمة، وكانت الى ذلك غير مستقرة في علاقاتها مع الرجال تترك هذا لتلحق بذلك وقد استقرت أخيراً في مصحة عقلية .

وكذلك « **فاي** » أيضاً فقد انحرفت بعيداً واحترفت البغاء وقد ثارت منذ البداية على أبويها ، وخبرت روعة التقبل الفوري من الأشخاص الآخرين .

أما « **سوزان** » فهي وحدها التي شاركت بهمة في النشاطات المتعلقة بالحقوق المدنية وكانت تقابل الشبان بانتظام وأخذت تعد نفسها للالتحاق بالدراسة في إحدى الكليات ، وعملت في تعليم الأطفال ، وكانت تظهر تلقائية وحرية في العمل والتصرف وفق اختيارها الشخصي . وهذه هي التي أطلقت عليها المؤلفة لقب الفتاة التي تتمتع بالاستقلال الذاتي . The Autonomus Girl . كما اعتبرت المؤلفة أن هذه الفتاة التي تتمتع بالاستقلال الذاتي هي وحدها

المميز . فمنهن من تتوجس خيفة في علاقاتها ولا تثق في امكان وجود من تستطيع أن تضع ثقتها فيه ، كما توجد من تعرف دائماً أن هناك حدوداً لامكانيات الآخرين في العطاء ، وبالتالي حدوداً لما يمكن أن تعطيه هي للآخرين من ثقتها ، وهي تعرف بالتالي أيضاً أنه يجب عليها أن تعتمد على استقلالها الذاتي في تحديد علاقاتها بالآخرين وفي الحكم على هذه العلاقات .

وفي هذه الفترة أيضاً تبدأ علاقات المراهقات بأقرانهن من الجنس الآخر ، وتبدأ خبرات جديدة تتعلق بالجنس . ويتوقف على تلك الخبرات الأولى ونوعها تحديد نمط الشخصية المراهقة ، ومدى رضائها عن نفسها ، ومدى ثقتها بامكانيات نجاحها في حياتها الجنسية والاسرية المقبلة ، كما أن هذه الخبرات ذاتها قد تكون مثيرة لكثير من المشكلات المؤلمة بالنسبة للفتيات مما يدفعهن الى التساؤل عن مدى الشذوذ في تكوينهن الجسمي والنفسي ، أو مدى قدرتهن على الاستمتاع بالجنس .

والى جانب هذا كله تبدأ خبرات جديدة بالقضايا العقلية والجمالية والسياسية والدينية ، فقد أصبح الانتماء العنصري عاملاً محدداً لنوع العلاقات التي تربط بين المراهقة وقريناتها في المدرسة ، مع عدم اقتناعها أحياناً بمعقولية هذا الأساس العنصري ، كما أن الفتاة المراهقة في هذه السن تكون قد أصبحت قادرة على التفكير في سلوكها ، والقيم والمعايير التي تحكمه ، وقادرة كذلك على التفكير في قضايا الكون والعلم بدرجة معينة من التجريد ، وعلى تصور القضايا المتعلقة بالجانب السياسي من الحياة الاجتماعي .

وقد بدأت المؤلفة الفصل الأول من الكتاب بأن قررت أنه يمكن التمييز بين وجوه أو أنماط متنوعة ومتميزة للفتيات المراهقات ، ومثلت لهذه الأنماط بعدد من الفتيات اللاتي اتصت بهن في دراستها الحقلية . وأولاهن هي « **اليزابيث** » التي تقول عنها أنها كانت في كل

والمعايير السائدة بين هؤلاء الأقران ، والقيم والأحكام والمعايير التي تتمتع بالقبول الاجتماعي بوجه عام في المجتمع ، يساعد الفتاة على سرعة التبني والتوافق معها .

وفي كلا هذين النمطين فقدت الفتاة المراهقة شخصيتها الذاتية وذابت في ذوات الآخرين ، سواء الام أو الرفاق والأقران ، كما أسرفت هذه الفتاة على نفسها في تحقيق حاجتها الى الارتباط في مقابل التضحية بجانب آخر من جوانب الشخصية المتكاملة وهو جانب الاستقلال الذاتي .

وقد استخدمت المؤلفة في تحديدها لأنماط التمايز من الفتيات المراهقات بعض التصورات كحدود للوصف والتحليل وأهم هذه التصورات هي : **تصور التوافق والتوافق Confirmation** في مقابل **تصور إبراز أو تأكيد الذات Affirmation** . **وتصور الاستقلال الذاتي Autonomy** في مقابل **تصور العلاقة أو التعلق بالغير Relation** وينعكس هذا الاطار التصوري في تحديد الجوانب التالية في عملية تنميط الفتيات المراهقات :

٢ - اسلوب الفتاة في التوافق والتوافق مع أوبها .

ب - اسلوب الفتاة في التفرد أو إبراز وتأكيد الذات وبخاصة فيما يتعلق بمدى استخدام الفتاة لهذا الاسلوب في الحفاظ على استقلالها الذاتي واهتماماتها بالجسد ووظائفه وعلاقاتها بأقرانها ، واهتماماتها العقلية والجمالية والسياسية والدينية ووجهة نظرها في الزواج والعمل .

وحاولت المؤلفة أن تبين منذ البداية أن الفتاة التي تتمتع بالاستقلال الذاتي هي وحدها التي تؤكد وتبرز ذاتها بطريقة تنبئ عن نضج في الانفعال الوجداني عند البلوغ ، كما أنها هي

الفتاة السوية والتي تتمتع بالصحة العقلية ، وهي وحدها التي تقدر في المستقبل على تكوين علاقات قائمة على أساس من الاخلاص والمحبة .

وحاولت المؤلفة أن تقيم نوعاً من الترابط بين تلك الأنماط المختلفة للشخصية المراهقة غير السوية ، ونوع الخبرة أو التجربة الشخصية في فترة الطفولة المبكرة والمتأخرة على حد سواء وقبل بلوغ سن المراهقة ، وبخاصة فيما يتعلق بتلك الخبرات المرتبطة بالام وطريقة معاملة الطفلة في داخل الاسرة ، ونوع الاهتمام والرعاية التي تلقاها من الأبوين وبخاصة من الام ، والطريقة التي تلجأ اليها الفتاة لاشباع دوافعها الأساسية نحو استثارة اهتمام الآخرين وتحقيق الذاتية والشعور بالأمن . وتضرب مثلاً بالفتاة الاولى ((اليزابيث)) التي حققت اشباع هذه الدوافع من خلال الخضوع والامتثال لقيم وأحكام الام وتوقعاتها ، وكانت في توافقها وتوافقها مع هذه التوقعات تحقق لنفسها نوعاً من التقرير والتقبل الاجتماعي . وكانت تصدر في احكامها حول ما هو خير وما هو شر عن أحكام وقيم الام لا عن تلك الأحكام والقيم تتبناها هي شخصياً من خلال التجربة الذاتية . وقد ساعد على هذا كله نوع الاهتمام الذي كانت تلقاه من الام ورغبة هذه الام في أن تخضع كل سلوك وأحكام الفتاة ، وأن تشكل القيم التي تحياها لتلك القيم والأحكام ونماذج السلوك التي تتبناها هي شخصياً .

اما الفتاة الثانية ((آن)) فلم تجد هذا الاهتمام من الام ووجدت في أقرانها الجماعة التي تستطيع أن تشعرها بالأمن حين تنتمي اليها . ولم يكن من سبيل الى تحقيق هذا الانتماء الا بتبني الأحكام والقيم والنماذج السلوكية السائدة في هذه الجماعة حتى لو تناقضت هذه الأحكام والقيم والنماذج السلوكية مع ما تقتنع به شخصياً أو تناقضت مع خبراتها الذاتية . ولا شك أن عدم وجود التناقض الصارخ بين تلك القيم والأحكام

اما العنصر الآخر الذى يتمم عنصر الاستقلال الذاتى فى تكوين النمط السوى من الشخصية المراهقة ، فهو عنصر العلاقة مع الآخرين أو مع الغير ، وهى علاقة ايجابية فى جوهرها وتتخذ اما شكل العلاقة التبادلية واما شكل العلاقات الشخصية التى تقوم على مباداة من جانب معين . فالفتاة المراهقة تتعلم التبادل ، حيث تتعلم كيف تعطى هذا فى مقابل ذلك ، وهذه المقدرة على التبادل هى مقدرة اساسية فى كل العلاقات الشخصية ، وهى بالاضافة الى هذا كله تسرع ممثلة بالأمس لتكوين خبرات بعلاقات أكثر اخلاصاً وحباً ، كما انها ترى الآخرين بضعفهم وامكاناتهم الذاتية على حقيقتهم ، وهى لهذا كله أيضاً تجرؤ على أن تخطو فى علاقاتها بالآخرين خطوة أبعد من الوقوف عند حد العلاقات التبادلية ، كما انها تتصرف فى المواقف المختلفة على أساس من الاختيار الحر الذى يستند الى الثقة فى استمرار العلاقات التى تقوم بينها وبين بقية الأشخاص فى هذه المواقف .

ونستطيع أن نقول فى هذا العرض للكتاب ان هناك بالاضافة الى ما سبق نقطتين أساسيتين تستحقان منا الاهتمام . النقطة الاولى تتعلق بطريقة البحث التى استخدمتها المؤلفة فى الحصول على المعلومات والبيانات التى اتخذت ركيزة فى التحليل السوسىولوجى فقد اعتمدت على طريقة الملاحظة بالمشاركة ، وهى تعتبر من أهم الطرق التى يعتمد عليها فى البحوث السوسىولوجية والانثروبولوجية وغيرها من البحوث الاجتماعية والسيكولوجية واللغوية ، وتلك التى تعنى بالفنون والآداب والطرق الشعبية فيما يعرف بدراسة الفولكلور .

واتفق مع المؤلفة فيما الحقته بالكتاب من ملاحظات حول تطبيقها لطريقة الملاحظة بالمشاركة فى كثير من المشكلات التى تواجه الباحث الحقلى وبخاصة فى علاقاته بأشخاص المجتمع أو الجماعة التى يتوفر على دراستها . ومن أهم هذه المشكلات ما يلى :

التي تتمتع وحدها بشعور قوى بالاستقلال الذاتى (فهي تعرف أنها هي التي تفكر وهي التي تشعر وهي التي تشترك) ، اما فى علاقاتها بالآخرين فهي تذهب الى أبعد من علاقات التبادل Reciprocity ، الى الخوض فى مجابهة آفاق ومبادآت شخصية مخلصه . كما حاولت المؤلفة أن تبين نوع التوافق والتواءم الذى يتحقق للفتاة المراهقة التي تتمتع بالاستقلال الذاتى بين اسرتها بالمقارنة مع غيرها من الفتيات المراهقات من الأنماط الاخرى ، بما يشجع هذه البدايات الايجابية على تحقيق الاستقلال الذاتى وتحديد العلاقات الشخصية .

وتنتقل المؤلفة بعد هذا الى تحديد محتوى تلك التصورات الأساسية ، وبخاصة تحديد تصور عملية الاستقلال الذاتى Autonomy Process ، فتقول ان عملية الاستقلال الذاتى هي انسلاخ أو انكماش مؤقت Temporary withdrawal يكون دائماً انسلاخاً سيكولوجياً ولكنه لا يكون انسلاخاً فيزيقياً بالضرورة ، وهو يساعد على ابراز وجود المرء كشخصية منفصلة ومتميزة فى تعلقها بالغير . ولتوضيح هذا التعريف تقول المؤلفة ان الفتاة التى تتمتع بالاستقلال الذاتى ، تستطيع بذاتها أن تعبر عن مشاعرها ولا تعتمد على الأم لتخبرها كيف تشعر فى المواقف المختلفة ، كما أنها تفكر أفكارها الخاصة وليس بالضرورة افكار المدرسة أو افكار الكتاب المقرر والمفروض عليها ، كما أنها تلاحظ وتقرأ وتتعلم وتحلم وتخلو الى نفسها فى استرخاء لتسترجع تلك المشاعر وتلك المعرفة فى تحديد علاقاتها بالآخرين . والى جانب هذا كله فان عملية الاستقلال الذاتى هى فى كل الأوقات سواء بالقوة أو بالفعل فى خدمة العلاقات الايجابية ، ولهذا فان الشخص المنعزل اجتماعياً (Social isolate) أو الشخص الديكتاتور مهما تكن قوة فرديته لا يمكن أن ننظر إليه باعتباره شخصاً يتمتع بالاستقلال الذاتى ..

خلق جو من الثقة التي تخفف من حدة العلاقة المهنية التي تربط بينه وبينهم ، وبخاصة إذا كان الباحث لا ينتمى الى نفس المجتمع بصلة العضوية . ولا شك في أن المساعدات التي يقدمها الباحث للاهالى كان يبصرهم بطرق الاستفادة من منظمات الخدمات الحديثة في المجتمع ، أو يساعدهم على التغلب على بعض المشكلات التي تواجههم اعتماداً على جهودهم الذاتية ، أو عن طريق اتصالاته الشخصية بالقائمين على أجهزة الخدمات أو افادتهم من خبراته في جوانب حياتهم الصحية أو التعليمية أو الاقتصادية أو الدينية ، لا شك في أن هذه المساعدات كلها تساعد على تكوين تلك العلاقات الشخصية .

٤ - كذلك فمن الضروري أن يمتنع الباحث عن اصدار احكام تقويمية حول الأوضاع المحيطة بالجماعة أو المجتمع موضوع الدراسة ، وبخاصة إذا كانت هناك اتجاهات متناقضة أو متصارعة نحو هذه الأوضاع ، ومرتبطة بتنوع الفئات العرقية أو المهنية أو الدينية أو القبلية المتميزة التي يتوزع عليها أعضاء هذا المجتمع . وهذا الموقف المحايد يتيح للباحث حرية الحركة وحرية الاتصال ويحول دون دخوله بطريق غير مباشر في ذلك الصراع . ولكن من ناحية أخرى يجب ألا تتضح سلبية الباحث في أذهان هؤلاء الأعضاء لأن ذلك لا يساعد الاهالى على التعاطف والاهتمام بعملية البحث ذاتها ، فضلاً عن الاهتمام بتوضيح كل جوانب المشكلات التي يدور حولها ذلك البحث .

والنقطة الأخرى التي نريد أن نركز عليها ، خاصة بمشكلة التصنيف Classification والتنميط Typology وهي ترتبط أصلاً بمشكلة التعميم Generalization في العلوم الاجتماعية بصفة عامة والانثروبولوجيا الاجتماعية وعلم الاجتماع بصفة خاصة . وأساس هذه المشكلة قائم في محاولة الخروج بأجابة حول سؤال محدد هو : هل يمكن الوصول في البحوث السوسيولوجية

١ - تحديد اجابة معقولة ومقبولة ومفهومة يقدمها الباحث لهؤلاء الاشخاص من أعضاء المجتمع أو الجماعة التي يتوفر على دراستها ، فيما يتعلق بتساؤلهم عن الأهداف العامة التي تكمن وراء ما يقوم به من دراسات ، وبخاصة حول نوع الفائدة التي يمكن تحقيقها في مقابل ما يقدمونه له من تعاون ومساعدات ، من دونها تصعب الدراسة أو تستحيل . وقد لا تكون هناك صعوبة في تقديم شرح مبسط لتلك الأهداف العلمية والتطبيقية للدراسة ، ولكن بشرط ألا يرتبط هذا بتحقيق بعض المصالح المحددة والقريبة أو المباشرة للاهالى ، إلا إذا كانت هناك خطة قائمة فعلاً لترجمة البحث الى برامج معينة ، مثل تلك البحوث التي تقوم بها أجهزة الاعلام كالاذاعة والتلفزيون لتقويم برامجها والتخطيط لاتجاهاتها في المستقبل القريب ، أو تلك البحوث التي تسبر غور الاتجاهات نحو قبول الشكل الذي تقدم به خدمة معينة للبدء مباشرة في تعديل هذا الشكل بما يتلاءم مع هذه الاتجاهات .

٢ - كذلك فمن المهم أيضاً أن يتواءم الباحث مع الأساليب الثقافية المستقرة في المجتمع ، وبخاصة فيما يتعلق بشكل الملبس ونوع الطعام أو طرق قضاء وقت الفراغ واسلوب التحية والجمالة وآداب السلوك ، لأن التواءم يتيح له فرصاً لمشاركة الاهالى في كثير من انشطتهم الاجتماعية ، والاطلاع على أنماط السلوك التلقائية بعيداً عن مظاهر الافتعال التي يجدها أعضاء المجتمع أحياناً ، ضرورة لاختفاء الحقائق عنه اما لاعتقادهم في تناقضها مع ايدولوجيات الباحث أو لرغبتهم في عدم اطلاعه عليها لسريتها أو قداستها ، أو حتى لما قد يترتب عليها من مشكلات ، وبخاصة إذا كان فيها ما يتناقض مع القانون .

٣ - كما أبرزت المؤلفة أهمية العلاقات الشخصية التي تقوم بين الباحث وأعضاء المجتمع ، وبخاصة حين يكون هناك نوع من تبادل التراور والتهادي ، فهي تساعد على

والانثروبولوجية الى قضايا عامة أو قوانين تشبه تلك القضايا العامة القائمة في العلوم الطبيعية ؟

وجذور هذه المشكلة قديمة في التفكير الاجتماعي ، ومن أهم الاتجاهات في محاولة الاجابة على هذا السؤال ذلك الموقف الذى اتخذه دوركايم حين رأى أن هناك فرعاً من فروع علم الاجتماع تنحصر مهمته في تحديد « الأنواع الاجتماعية » وتصنيفها . وقد أراد دوركايم بنظرته في الأنواع أو النماذج الاجتماعية أن يقف موقفاً وسطاً بين المذهب الاسمى التاريخي ، والمذهب الواقعي المتطرف لدى الفلاسفة ، حيث يرى أن هناك بعض الخواص الجوهرية التى يمكن للباحث الاجتماعي أن يتخذها أساساً لتصنيف تلك الأنواع . وتنص إحدى قواعد المنهج الذى اقامه دوركايم على أنه يجب علينا أن نبدأ بتصنيف المجتمعات الانسانية بناء على مدى التعقيد في درجة تركيبها ، وذلك بأن نتخذ أبسط المجتمعات تركيباً أو المجتمع المكون من جزء واحد أساساً لهذا التصنيف ، كما يجب علينا أن نفرق بين مختلف الأنواع التى يحتوى عليها كل نموذج من هذه النماذج ، وذلك بناء على مدى وجود أو عدم وجود الاندماج التام بين الطوائف الاولى التى يتركب منها كل نموذج . (٢)

وهناك ميل كبير بين الباحثين المعاصرين الى الاعتماد على فكرة النماذج أو الأنماط في صياغة القضية العامة أو القانون في العلوم الاجتماعية على أساس أن هذه الفكرة تساعد على التقلب على مشكلة التنوع الهائل بين الجماعات المتعددة . ونجد الاستاذ رادكليف براون يقول في كتابه

عن البناء والوظيفة في المجتمع البدائي ان عملية التصنيف المنسوق Systematic classification تعتبر أساساً هاماً من الاسس التى يقوم عليها العلم ، ولهذا فان الغرض الأول للاستاتيكا الاجتماعية هو أن تقوم بمحاولة المقارنة بين الصور المختلفة التى تتخذها الحياة الاجتماعية بغية تصنيفها . ولكن صور هذه الحياة - من ناحية أخرى - لا يمكن أن تصنف في أنواع وأجناس بنفس الطريقة التى نصنف بها صور الحياة العضوية ، ومن ثم فان تصنيف هذه الصور لا يقوم على أساس نوعي ولكنه يتخذ شكل تنميط لمظاهر تلك الحياة أو تنميط للصور المعقدة التى تتخذها تلك الحياة في الانساق الاجتماعية المختلفة . (٣)

كما نجد ريموند فيرث Raymond Firth في كتابه بعنوان : « نماذج بشرية » Human Types وفي معرض تحديده للمبادئ الأساسية التى تؤدي الى ظهور النظم وهى مبادئ الجنس والسن والموطن والقرابة يعطينا أساساً لعملية تنميط صور الحياة النظمية حيث يقول انه وان كانت هذه المبادئ تعتبر مبادئ أساسية في كل المجتمعات البشرية ، تقوم عليها الجماعات والنظم في الأبنية الاجتماعية ، فان هذا لا ينفي أن تختلف الأدوار التى تلعبها تلك المبادئ في مجتمع وآخر . فالمجتمع الصناعي الحديث مثلاً لا يظهر فيه التفاوت بين الفئات الاجتماعية والاقتصادية على أساس الجنس بنفس الصورة التى نجدها في المجتمع التقليدي . وكذلك فان النظام القرابي الذى تعتبر الاسرة نواته الأساسية ظاهرة عامة في كل المجتمعات البدائية أو التقليدية والصناعية الحديثة . ولكن شكل هذا النظام يختلف في

(٢) اميل دوركايم - قواعد المنهج في علم الاجتماع - ترجمة الدكتور محمود قاسم ومراجعة الدكتور السيد محمد بدوي - مكتبة النهضة المصرية - القاهرة - ١٩٥٠ - ص ١٣١ - ١٣٢ ، ص ١٣٧ - ١٤٥ .

(٣) Radcliffe-Brown, A.R.; Structure and Function in Primitive Society ; Cohen and West Ltd. ; London ; sixth impression, 1965. p. 7.

وتنميط الوحدات الاجتماعية حيث تقول ان الأنماط التي عرضت لها بالوصف في كتابها والتي يتوزع عليها المراهقات ، هي أنماط **أمبيريقية** Empirical Types . فالفتاة التي نصادق على كونها شاذة وسيئة يمكن أن تدخل في فئة البوهيميات المستبدات أو في فئة الجانحات، كما أن هناك مظاهر للتداخل بين السمات المميزة للأنماط المختلفة من المراهقات ، وبخاصة فيما يتعلق بخاصيتي الاستقلال الذاتي والتعلق بالغير بين النمط السوي والأنماط غير السوية الأخرى (ص ١٤٩٠) .

ونستطيع أن نقول أيضاً ان المؤلفة حين تحدد الملامح المميزة لكل نمط من أنماط الشخصية السوية وغير السوية بين المراهقات من خلال عملية الملاحظة بالمشاركة بين مجموعة من نزيلات ثلاث مصحات عقلية ، ومجموعة أخرى من تلميذات المدارس المتوسطة لا تبين لنا الأسباب السوسولوجية أو السيكولوجية التي تجعلها تقارن بين النمط السوي الذي يتمتع بالاستقلال الذاتي ، دون بقية الأنماط الأخرى لشخصيات المراهقات السويات كما أنها لا تبين مدى تأثير العوامل السلافية أو العنصرية وما يرتبط به من فرص في مجالات متنوعة من الحياة الاقتصادية والسياسية والثقافية ، أو الانتماء الطبقي وما يرتبط به أيضاً من امتيازات في جوانب متنوعة ، في تحديد ملامح الشخصية غير السوية ، وبخاصة اذا كان هذان العاملان ، أعني عامل الانتماء العنصري وعامل الانتماء الطبقي يبرزان كثيراً من الاختلاف في تكوين المجموعتين اللتين كانتا اطاراً للملاحظات والمقارنات التي انتهت بالمؤلفة الى تحديد تلك الملامح ، نستطيع أن نقول ان

كل نمط من هذه الأنماط عنه في الآخر ، فحيث توجد المجتمعات التقليدية التي تقوم مشاكلها السياسية والاقتصادية والدينية أيضاً على أساس من القرابة ، نجد المجتمعات الصناعية الحديثة التي لا تكاد العلاقات القرابية خارج محيط الاسرة بالمعنى الضيق للكلمة ، يكون لها أثر واضح في الحياة الاقتصادية والسياسية . (٤)

ولعل من أهم الدراسات المعاصرة في التفكير الانثروبولوجي ، التي تصدر عن تسليم بعمومية وجود عناصر أساسية معينة في مختلف أشكال التجمع الانساني ، مع اختلاف في الشكل والوظائف ، تلك الدراسة التي قام بنشرها والتقديم لها **فورتس وايفانز بريتشارد** بعنوان « **النظم السياسية الافريقية** » ، والتي لا تزال توجه الكثير من الدراسات الحقلية في الانثروبولوجيا السياسية . وفي مقدمة هذه الدراسة قام **فورتس وايفانز بريتشارد** بتصنيف الأنساق السياسية في المجتمعات الثمانية التي تعرض لها الباحثون الحقلون بالوصف في هذا الكتاب ، في نمطين متميزين احدهما النمط الذي يؤلف دولة State Societies والآخر هو النمط الذي لا يؤلف دولة Stateless societies بناء على مدى تمتع المجتمعات المصنفة في كل من هذين النمطين بوجود شكل من أشكال الخضوع للسلطة المركزية Centralized authority التي تنظم مشروعية قسراً أعضائها على الخضوع للقوانين الصورية التي تصدر عن هذه السلطة (٥) .

ولكن المؤلفة تشير في هذا الكتاب مشكلة هامة من المشكلات التي تتعلق بتصنيف

(٤) د. أحمد أبو زيد - البناء الاجتماعي - نفس المرجع السابق ص ١٦٨ - ١٧٠ .

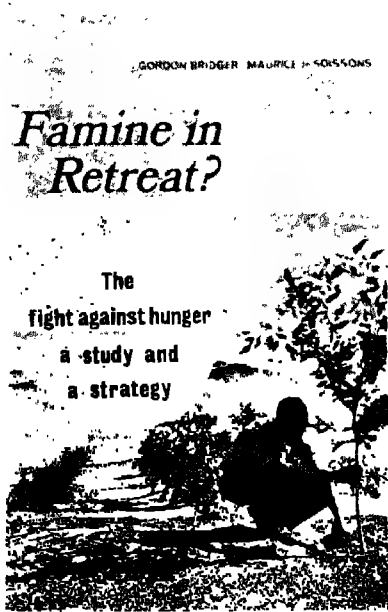
(٥) Fortes, M. and Evans — Pritchard, E.E., (Eds) ; **African Political Systems** ; O.U.P. ; 1940.

تتعلق بجوانب مختلفة من الحياة، ومن الصعب علينا أن نضحى في سبيل إبراز أهمية الخبرة الذاتية أو الخبرة الشخصية ، بكل تأثيرات عملية التطبيع الاجتماعى والتأثر بالتراث الثقافى فى شتى نواحي الحياة الجنسية والدينية والسياسية والجمالية ، كما أننا اذا كنا نتفق مع المؤلف فى أن الفتاة المراهقة السوية لا تضحى كلية باستقلالها الذاتى أو تضحى كلية بذاتيتها لتكون نسخة مكررة لنمط شخصية الام التى تقوم بدور كبير وهام فى عملية التطبيع الاجتماعى وفى نقل التراث الثقافى ، فان مقاومة الفتاة لهذا الدور الذى تقوم به الام يُعتبر فى حد ذاته نوعاً من السلوك غير السوى وغير المقبول ، وبخاصة عندما يتعلق الأمر ببعض الجوانب أو العلاقات الأساسية فى بناء المجتمع، مثل العلاقات الدينية أو العلاقات الجنسية ، والقراية .

المؤلفة بهذا تبرز جانباً للنقد الذى يُوجه الى عمليات التنميط التى لا تنتهى الا الى قضايا محددة بحدود تكوين العينة التى يقام التنميط على أساسها .

ونضيف أخيراً الى ما سبق ، أن المؤلفنة تقارن فى هذا الكتاب بين عدة أنماط متميزة من شخصيات المراهقات غير السويات من ناحية ونمط واحد من الشخصية السوية تمثله المراهقة التى تتمتع بالاستقلال الذاتى من الناحية الاخرى ، وقد ربطت بين هذه الأنماط غير السوية والنمط السوى جميعاً وبين الخبرات المرتبطة بالتربية داخل الأسرة ، وبخاصة بعلاقة الفتيات بالام . ولكنها من ناحية اخرى تكاد فى تحديدها للمامح شخصية المراهقة السوية ، تجعل من الاستقلال الذاتى مصدراً وحيداً لكل الأحكام والخبرات التى

★ ★ ★



شبح المجاعة يتبع أو الحرب ضد الجوع

عرض تحليل: الدكتور محفوظ غسانم

تفشي سوء التغذية والجوع . ان المجاعة مشكلة تختص بالعلوم الزراعية وتتلخص في انتاج غذاء أكثر . . ولكن هذه الحاجة الماسة ضاعت في خضم مشاكل اجتماعية وسياسية واقتصادية وحتى دينية .

والناس مختلفون في تحديدهم لموعده المجاعة . فالنزعجون منهم يتوقعونها عام ١٩٧٥، والمتشائمون يحدودن لها موعداً أقصاه نهاية هذا القرن قبل أن يتسنى لحملة تنظيم النسل أن تحدث أثرها ، أما المتفائلون فيرونها آتية لا ريب فيها . وينصب تفاؤلهم على الربع الأخير من هذا القرن ولكنهم أيضاً يشكون في فاعلية الدعاية لتنظيم النسل ووسائله ويتوقعون الخطر مستقبلاً في القرن التالي .

الموقف كله محير والشائعات منتشرة عن

أحقاً أن العالم يسير الى مجاعة محتومة . . ليس فقط في الهند وبعض المناطق الاخرى التي تعاني منها ، ولكن في كل الدول ، ما عدا الدول المتقدمة مستكملة التصنيع تامة الميكنة ذات المستوى الرفيع التي تعلمت كيف تحافظ على تعداد سكانها في حدود قدراتها على اطعامهم ؟

سؤال ضخم متعدد الجوانب ومع ذلك فليس له الا أحد جوابين بسيطين : لا ، لن يجوع العالم شريطة أن يبذل الجهد للوصول الى حلول في حدود قدراتنا . . أو نعم ، مهما بذلنا فان العالم الذي ينمو سكانه بتلك الصورة مع موارده الغذائية المحدودة جداً محكوم عليه بالموت جوعاً وذلك على الرغم من تقدمنا العلمي الهائل في القضاء وفي زرع أعضاء الانسان واقامة محطات القوى الذرية وغير ذلك . الا أن هذا لم يمنع من

كارثة محققة ، كما أن الإعانات الغذائية الضخمة من أوروبا وأمريكا إلى الدول التي تقاسى من الجوع لا تحل المشكلة بل قد تزيد حدة واحراجاً .

وكان أول تحذير من زيادة التعداد هو الذى نادى به **مالتنس** عام ١٧٩٨ وعبر فيه بأسلوب منطقي واضح - أصبح فيما بعد مبدأ اعتنقه كثير من المفكرين - عن أن سكان العالم يتزايدون بسرعة طبقاً لمتواليه هندسية . . أي ٤ ، ١٦ ، ٦٤ بينما تزداد الموارد الغذائية طبقاً لمتواليه عددية ٤ ، ٨ ، ١٢ ، ١٦ . وعندما يزداد عدد الناس عن كمية ومقدار الغذاء فإن المجاعة تعيد التوازن .

ولقد عاش **مالتنس** في عصر لا يعرف الإحصاء ولم تستند حساباته - وخاصة ما يتعلق منها بإنتاج الغذاء - إلى حقائق كما أنه نظر إلى المستقبل مكانيات الحاضر ، ومع ذلك فلم تحدث المجاعة رغم مضي زمن طويل على الميعاد الذى حدده لها . بيد أنه كان على حق عندما دق ناقوس الخطر بسبب سرعة تزايد البشر .

ولا ينكر أحد أن جهداً يُبذل الآن في العالم أجمع لزيادة الأغذية ، كما أن ثمة ما يدل على أن تنظيم النسل بدأ يأخذ حقه في الفهم والاستحسان . . ولكن هل اتخذ كل هذا صفة التعميم ، وهل يُنفذ على الوجه الأكمل وهل يؤتى ثماره في الوقت المناسب ؟ ثم ما هي تلك المشاكل المعوقة للنجاح ؟ ثم لا زال هناك ذلك السؤال الذى يطرح نفسه : هل سنموت جوعاً ؟

للإجابة على هذا السؤال يجب معرفة شيء عن التعداد العالمي عبر التاريخ واتجاهاته الحديثة، وإمكان عمل تخطيط سكاني ودور تحديد النسل أو أثره، وما يمكن أن يبشر به ، ومقدار

الغذاء اللازم للإنسان كمّاً ونوعاً ، ومدى انتشار الجوع وسوء التغذية حالياً ، والتطور في الإنتاج الغذائي العالمى ، واحتمالات زيادة الحاصلات النباتية والحيوانية وأثر العوامل الاجتماعية والاقتصادية على التنمية ودور البحث والإرشاد والتعليم والتدريب والسياسة الزراعية . . . الخ .

ونظراً لأهمية الكتاب فسوف نعرض بشيء من التفصيل لأهم الموضوعات التي يعالجها المؤلف .

تعداد سكان العالم عبر التاريخ :

من المرجح أن تعداد سكان العالم في أوائل التاريخ الميلادى كان حوالي ٢٥٠ مليون نسمة (١) وأن الزيادة في التعداد كانت قليلة إذ تضاعف البشر في منتصف القرن السابع عشر أى بعد ١٦٥٠ سنة فأصبح عددهم ٥٠٠ مليون نسمة . وفي عام ١٨٥٠ أى بعد قرنين فقط تضاعف مرة أخرى إلى ١٠٠٠ مليون ، ولكن في مدى ثمانين عاماً أى سنة ١٩٣٠ تضاعف مرة ثانية فأصبح ٢٠٠٠ مليون .

وفي خلال الثمانية والثلاثين عاماً الأخيرة حدثت أكبر زيادة مذهلة فأصبح تعداد البشر الآن ٣٥٠٠ مليون ، وفي منتصف السبعينات سيصل إلى ٥٠٠٠ مليون . وإذا استمرت الزيادة على هذا المنوال فسوف يتضاعف عدد سكان العالم كل خمسة وثلاثين عاماً . إلا أن هناك فارقاً كبيراً بين معدل الزيادة في الدول المتقدمة والدول النامية . ففي أوروبا تحتاج بعض الدول إلى ١١٥ سنة ليتضاعف عدد سكانها بينما يتضاعف عدد سكان أمريكا اللاتينية كل ٢٧ سنة فقط .

ومما يستحق الذكر أنه لو ضغط سكان العالم وقوفاً لأمكن وضعهم في جزيرة صغيرة

(١) حسبها A. Desmond ونشرت في كتاب « الأزمة السكانية » تأليف S. Mudd جامعة الهند عام ١٩٦٤ .

شبح المجاعة يبتعد أو الحرب ضد الجوع

منذ بضع عشرات السنين في الدول النامية . ومن سوء الحظ ان هبوط نسبة الوفيات لم يصاحبه هبوط في نسبة المواليد في الدول النامية بينما ثبتت تقريباً نسبة المواليد في الدول المتقدمة ، بل ان نسبة النمو في عدد سكانها قلت فعلاً في نصف القرن الاخير .

وتتضح خطورة الموقف عندما نعلم ان سرعة نمو السكان في اوربا في القرن التاسع عشر كانت ٨.٠٪ فقط الامر الذي مكن دولها من تجميع رأس المال وبذلك استطاعوا في سر تلبية أمانى السكان لمستويات معيشة أعلى كلما نمت الديمقراطية . ويختلف الموقف كثيراً بالنسبة للدول النامية . فزيادة السكان ضخمة وسريعة، والضغط السياسي لتحسين الأوضاع الاجتماعية - المستشفيات والطرق والمدارس ... الخ - أعظم بكثير مما كان الامر عليه في الدول الأقدم ابن فترة توسعها وحين كانت الاستثمارات تحدث أثرها على المدى الطويل .

والدول النامية تحتاج الى رؤوس أموال ضخمة لاستثمارها في وقت قصير . . ولكن معدل دخول سكانها منخفض ورأس المال نادر ويصعب الحصول عليه ، فكيف يجمعون المال اذن لمستويات معيشية أفضل وكيف لهم أن يطعموا حالياً هؤلاء السكان المستثمرين في الزيادة والذين يطالبون بمستويات معيشية أعلى ؟

ان أفقر مناطق العالم هي تلك التي بها أقصى كثافة سكانية كما هو الحال مثلاً في الهند والصين وجنوب شرق آسيا . ولكن هل هذه المناطق مأهولة بالسكان أكثر مما تستطيع استيعابه ؟ هنا يجب الا يلتبس علينا مدلول التعبير سالف الذكر ، أى الكثافة السكانية، مع

مثل جزيرة وايت (٢) أما اذا افترضنا استمرار نسبة الزيادة على هذا المنوال فان الأرض كلها سوف تتغطى بالناس بعد ٨٥٠ سنة .

ان أسباب هذه الزيادة المذهلة اجتماعية واقتصادية . فبالنسبة للقرون الأربعة الأخيرة يعود السبب الى التقدم في العلوم الزراعية والأدوية والتصنيع : جاءت البطاطس والذرة من أمريكا بعد اكتشافها فانتشرت في العالم وكانتنا بديلاً سهل النمو للحبوب في مناطق كثيرة يصعب نمو الحَب فيها كما أن ادخال المحاصيل البقولية وحرثها في الأرض كسماد أخضر منع الحاجة الى ترك الأرض بوراً للراحة كما كان لادخالها في دورات زراعية مناسبة اثر واضح في زيادة الغذاء .

ومن الناحية الصحية كان اكتشاف اللقاح ضد الجدري وتعميمه أول تقدم عظيم الشأن ، ثم تلتها السيطرة على الملاريا ونقل الدم ثم الأدوية الحديثة . وقد تم كل ذلك في أقل من قرن ، ففي أواخر القرن التاسع عشر دخلنا عهد علم الأحياء من طريق علماء مبتدعين أمثال **كوخ وباستير وارلينش** ، وفي العشرينات من هذا القرن بدأ العلاج بالمرکبات الكيميائية ، وفي أواخر الثلاثينات ادخلت المضادات الحيوية . كل هذه العوامل مع تقدم الوسائل الصحية وتحسن ماء الشرب خلقت الانفجار السكاني الحالي وقد عبر عنها **Beaujeu Garnier** (٣) بهزيمة الموت ، وكانت هزيمة سريعة فعلاً . . اذ كانت نسبة الوفيات في اوربا في القرن السابع عشر أكثر من ٣٠ في الألف وهي الآن حوالي ١٠ في الألف ، وفي الدول النامية المكتظة بالسكان ٢٠ في الألف تقريباً . . والفارق الرئيسي بين النسب في الدول المتقدمة والدول النامية هو عامل الزمن . فقد بدأت الوفيات تقل في الدول المتقدمة منذ قرنين في حين بدأت

(٢) من مقال للاستاذ Meade في مجلة الاقتصاد عدد يونيو ١٩٦٧ .

(٣) في كتاب Geography of Population

تخمينات الأمم المتحدة عن القرن القادم فهي أكثر تفاؤلاً ، اذ تقول ان التعداد سيبلغ ٧.٠٠٠ مليون عام ٢٠٥٠ ولكن قد يصل الى ١١.٠٠٠ مليون ، أما اذا استمر الاتجاه الحالي - الذي يبدو أنه لن يحدث بسبب شيوع تحديد النسل - فسوف يصل التعداد الى ٣.٠٠٠ مليون .

تحديد النسل :

وتدل الأبحاث والمشاهدات على أن تنظيم الأسرة عن طريق تحديد النسل بدأ يحدث أثره في كثير من مناطق العالم النامي . واليك بعضها في ايجاز :

- توضح أرقام للأمم المتحدة (٤) وجود انخفاض ثابت في نسبة المواليد في هونج كونج وسنغافورة .

- من مسح حديث في الهند وبيرو وشيلي وتايوان (٥) تبين أن النساء في الطبقات الفقيرة يرغبن في تقليل عدد أطفالهن ، وفي شيلي الكاثوليكية يشجع ٧٥٪ من النساء فكرة تنظيم الأسرة (٦) .

- بلغ تعقيم الرجال في الهند ٢٧٧١.٠٠٠ شخص (٧) حتى عام ١٩٦٧ .

- ازداد الاجهاض منعاً للانجاب حتى أصبح مشكلة في الدول النامية ، ففي شيلي توجد حالة اجهاض لكل حالي ولادة كما أن ٢٠٪ من اسرة الولادة شغلها سيدات حدثت لهن مضاعفات نتيجة الاجهاض (٨) .

تعبير مشابه هو الاكتظاظ بالبشر . فمضمون الكثافة السكانية ان زيادة السكان تقلل من معدل دخول الأفراد أو بمعنى آخر عندما يزداد عدد السكان فان هذه الزيادة تستهلك أكثر مما تنتج . أما الاكتظاظ بالبشر فيعني أن الناس متقاربون من بعضهم البعض بحيث تقل أو تنعدم الراحة ، فاوروبا قد تكون مكتظة ولكنها ليست كثيفة السكان اذ ان زيادة الناس فيها تسبب زيادة في دخول الأفراد أكثر منها في الاستهلاك ، في حين أن الكثافة السكانية قد تحدث في مناطق قليلة السكان نسبياً في افريقيا اذا انخفض معدل دخول الأفراد بزيادة التعداد .

التخطيط السكاني :

ان التنبؤ عملية صعبة لتعدد مصادر الخطأ ، واذا ما تعلق الأمر بالبشر فالصعوبة أكثر ، وغالباً ما يحل التخمين محل الاحصاء بل وقد تنعكس الاتجاهات . . فمثلاً تنبأت فرنسا عام ١٩٤٦ بان التعداد سينخفض الى ٤٣.٢ مليون عام ١٩٧٥ ووضع تخطيط دقيق وبذلت الدولة مجهودات عظيمة لرفع نسبة المواليد ، ومع ذلك فان هذا الرقم وصلت اليه فرنسا عام ١٩٥٦ فقط .

يبد أن عمل مشاريع للمستقبل يعتمد أول ما يعتمد على التخطيط ، ويدل تقرير الأمم المتحدة على أن تقدير سكان العالم المنتظر سوف يكون ٤.٠٠٠ ره الى ٦.٩٠٠ مليون نسمة عام ٢٠٠٠ . ومما لا ريب فيه أن أغلب الزيادة ستكون في المناطق الفقيرة من العالم . . أما

(٤) الأزمة السكانية ١٩٦٨ مأخوذة عن دراسات في التخطيط الاسرى .

(٥) خصوبة البشر في امريكا اللاتينية ، جامعة كورنيل ١٩٦٨ للاستاذ J. M. Stucos وبرامج التخطيط الاسرى والتعداد جامعة شيكاغو ١٩٦٦ للاستاذ B. Berelson et Al

(٦) بحث لكل من : R. Samuël, L. Tabah في التخطيط الاسرى ، جامعة برنستون ١٩٦٢ .

(٧) طبقاً لأرقام اتحاد تخطيط الابوة العالمي .

(٨) أعلن ذلك السنيور فالديفيسو وزير صحة شيلي في المؤتمر الدولي الثامن شيلي عام ١٩٦٧ .

(٩) **وجونار ميردال** (١٠) أن تحل الكارثة في مدى ١٠ - ٢٠ عاماً. وقد ذكر **ديموننت** (١١) أن العالم سيواجه أكبر مجاعة في التاريخ حوالى عام ١٩٨٠ كما قال **ميردال** (١٢) أن العشرة أو الخمسة عشر عاماً الخطرة قد دنت ، بينما توقعها **الاخوان بادوك** (١٣) أقرب من ذلك .

ويقول آخرون - لهم مكانتهم في العلم والاقتصاد والزراعة في المنظمات العالمية - بالإضافة الى الجمعية البريطانية - أن المركز الغذائي العالمي مشكلة ضخمة وخطيرة يجب أن لا تتحول الى كارثة وان من الممكن حلها وقد أيدتهم في هذا الرأي اللجنة الاستشارية للرئيس جونسون التي ضمت أكبر تجمع علمي فنى - ١١٠ من أعظم العلماء والاقتصاديين والاجتماعيين - وقد جاء ضمن تقريرها عام ١٩٦٧ « أن العالم في حاجة الى تكريس مصادر أكبر لانتاج الغذاء اذا كنا نبتغى حقاً القضاء على الجوع وسوء التغذية ، وان الحاجة لا تشكل أزمة تقتضي إهمال الاقتصاد العام والتقدم الاجتماعى والسياسي بل تستلزم التركيز على انتاج الغذاء على ألا تصبح حرباً شاملة على حساب التنمية في الأشياء الأخرى » .

والآن ما هى حقيقة المركز الغذائي العالمي ؟ للإجابة على ذلك يحتاج الأمر الى احصاءات شاملة ودقيقة عن الانتاج العالمى للغذاء في الدول المختلفة في العشرين سنة الأخيرة ، وإلى معرفة عدد الناس الذين يقاسون من الجوع وسوء التغذية ، وإلى معرفة الغذاء اللازم للفرد يومياً كمّاً ونوعاً لكي ينمو نمواً طبيعياً مناسباً .

والاحصاءات في أغلب الدول النامية لا

وقد انخفضت نسبة الزيادة في السكان في رومانيا في الستينات حيث الاجهاض مسموح به وانعكس الوضع تماماً بعد العائنه بعامين او ثلاثة .

وقد استخدمت اساليب منع الحمل منذ قرون وتميز عصرنا بادخال الوسائل الصناعية ، فبدات بالأغشية المطاطية ثم بانتاج مواد تقتل الحيوانات المنوية تلتها عقدة تثبت في عنق الرحم وأخيراً الهرمونات (اقراص منع الحمل) كما بدأ بحث وسائل منع الحمل عن طريق الرجال . الا ان هنالك نواحى نقص كالآثار الجانبية أو صعوبة التثبيت أو عدم الاحتمال ولكن كل ذلك سيحل أمره سريعاً ، ولكي نأخذ فكرة عن الجهد المبذول يكفى أن نقول أن مؤسسة فورد وحدها وافقت على انفاق ١٥ مليون دولار لتطوير أبحاث تحديد النسل .

ان نداء البابا ورفض الكنيسة الرومانية الكاثوليكية فكرة تحديد النسل ليس كارثة ولكنه خطوة الى الوراء يضعف من أثرها قلة عدد اتباع هذه الكنيسة في الدول النامية، كما ثبت أن غالبية الأزواج لا يزالون يستعملون اقراص منع الحمل متجاهلين نداء البابا وذلك طبقاً للنتيجة استفتاء قامت به وكالة أبحاث دينية ونشرته صحيفة التيمس عام ١٩٦٨ . وفي الحقيقة لا يوجد ما يجعلنا نعتقد أنه سيحدث انعكاس في الاتجاه السكانى خلال جيل أو جيلين .

الغذاء اللازم للسكان :

يعتقد كثير من الباحثين أن مصادر الغذاء في العالم لا يمكن أن تكفى الزيادة المذهلة في عدد السكان مستقبلاً ، فمثلاً يتوقع **ريغيه ديهوننت**

(٩) استاذ في مؤسسة الاقتصاد والتنمية الاجتماعية في باريس .

(١٠) استاذ علم الاقتصاد الدولى في استكهولم .

(١١) مقال في صحيفة الاوبزرفر في ١٠/١٢/١٩٦٧ .

(١٢) مؤتمر الفاو عن اصلاح الزراعى عام ١٩٦٦ .

(١٣) كتاب المجاعة عام ١٩٧٥ للاخوين : W. and P. Paddock

بين ١٩٧٠ و ١٩٨٥ كما قال **ارليتش** P. Erlich ؟ (١٤) .

وتدل احصاءات **الفاو** أيضاً - مع الحذر من حيث دقتها - على أنه باعتبار عام ٤٩ - ١٩٥٠ كأساس، ازدادت الأسعار بالنسبة للفرد عام ٦٤ - ١٩٦٥ في الباكستان من ٢٠.٢٠ الى ٢٢٠.٦ يومياً وفي الهند من ١٧٠.٠ الى ٢٣٠.٠ وفي مصر من ٢٢٨.٠ الى ٢٩٥.٠ وشيلي من ٢٤٢.٠ الى ٢٥٦.٠، ويعود ذلك الى زيادة استيراد الدول النامية للأغذية ، مما سوف يحدث قصوراً في توفر المواد الغذائية في الدول النامية سيعوض بالطبع من فائض الدول المتقدمة ، وهو وضع غير مريح دون شك ولكنه لا يشكل كارثة .

وتعرض **الفاو** لهجوم مستمر من العلماء ورجال الاحصاء وعلماء التغذية بسبب تقديراتها الخاصة بالجوع وسوء التغذية في العالم . وقد نشر اللورد **بويد اور** سنة ١٩٥٠ حين كان مديراً عاماً **للفاو** ان ثلثي سكان العالم يعانون من سوء التغذية والجوع ، وردد العالم عبارته هذه وذلك على الرغم من أن الدكتور **كولين كلارك** من مؤسسة ابحاث الاقتصاد الزراعي باكسفورد أكد بصورة مقنعة تماماً أن رأى اللورد **اور** مبالغ فيه جداً .

وتحاول **الفاو** جهد المستطاع تحسين احصاءاتها وهو عمل شاق يقتضي تعريف الجوع وسوء التغذية ومقدار الأسعار الحرارية اليومية ... الخ .

يقول الدكتور **سوكهاتم** مدير الاحصاء في **الفاو** في بحث له في جمعية الاحصاء الملكية : ان الجوع أو القلاء دون الحاجة هو نقص في الأسعار المأخوذة ، وان استمر هذا مدة طويلة يحدث نقصاً في وزن الانسان بالنسبة لنفس نشاطه أو نقصاً في نشاطه بالنسبة لنفس وزنه أو الاثنين معاً ، أما سوء التغذية فهو نقص

تعتمد على بيانات دقيقة ولكن على آراء الحكام وموظفي الزراعة والعمد ورؤساء العشائر . . الخ ، فباستثناء المنتجات الغذائية المصدرة أو التي تباع عن طريق منظمات التسويق ، لا يمكن الاعتماد على الاحصاءات لأن أغلبها تخميني بحث .

وتدل أرقام منظمة الأغذية والزراعة للأمم المتحدة عن الأعوام ١٩٤٨ - ١٩٥٢ والمتخذة كأساس في هذا المجال ، على أن الانتاج العالمي الزراعي في عام ١٩٦٧ حقق زيادة قدرها ٦٦٪ ، وبالنسبة للفرد ٢٠٪ وهي زيادة ليست كبيرة اذا اخذت بعين الاعتبار الزيادة في عدد السكان . ولكن بمقارنة الدول المتقدمة بالدول النامية يظل الموقف رهيباً ، حيث الزيادة واحدة فيهما ، بينما النمو السكاني في الدول النامية اكبر بكثير ، فقد بلغت الزيادة بالنسبة للفرد في الدول المتقدمة ٣٥٪ وفي النامية ١٣٪ فقط ، ويمكن القول بوجه عام ان الانتاج الغذائي بالنسبة للفرد في الدول المتقدمة ازداد زيادة مناسبة لزيادة السكان وانه في معظم الدول النامية لم يحقق نفس الزيادة ، على أنه لا يوجد اتجاه ملموس يدل على حدوث نقص في الانتاج بالنسبة للفرد .

كذلك تدل الاحصاءات على أنه من بين ثلاث وثلاثين دولة نامية يصل تعدادها ١٢١.٠٠٠.٠٠٠ رافقت اثنتا عشرة دولة سكانها ٧٤٢.٠٠٠.٠٠٠ في أن تزيد من انتاجها الغذائي .

ومن احصاءات منظمة الاغذية والزراعة الدولية « **الفاو** » أيضاً انه لا يوجد ما يدل على أن المركز الغذائي العالمي قد ازداد سوءاً في العشرين سنة الأخيرة بل ان الوضع العام يتضمن بعض التقدم المحدود جداً حتى مع الأخذ في الاعتبار ظاهرة الزيادة في السكان .

فأين اذن تلك الأزمة المتوقعة والتي ستؤدي الى موت مئات ملايين البشر جوعاً في وقت يقع

أعراضهما بالحاجة الى فترات راحة متعددة أثناء العمل وتزداد حتى تصل الى حد الخمول التام وضعف مقاومة الأمراض ، أما في الأطفال الصغار فيحدثان توقفاً في النمو الطبيعي وتخلفاً ذهنياً مؤكداً .

ان الآراء لتتباين كثيراً حول كمية ونوع الغذاء اللازم لكى يعيش الناس اقوياء أصحاء ، فقد قدر المجلس العلمى الاستشارى الأمريكى المعدل العام للغذاء اللازم للفرد يومياً بمقدار ٢٣٥٤ سعراً مع ٤٨٣ جراماً من البروتين ، ومن ثم فحوالى ٢٠٪ من سكان البلاد النامية يحصلون على أقل من حاجتهم . ويرى الدكتور **كولين كلارك** أن يكون السعر الحرارى من ١٦٠٠ - الى ٢٤٠٠ للأسويين ، أما الدول المتخلفة فيلزمها ٢٦٠٠ ، والنامية ٢٣٠٠ ، فى حين ان الدول المتقدمة تحصل بالفعل على ٣٠٧٠ والشرق الأقصى ٢٠٨٠ والدول الأقل نمواً على ٢١٧٠ سعراً . أما من حيث نوع الوجبة فيقول النباتيون انهم يحتفظون بصحتهم جيدة تماماً بدون بروتين حيوانى حتى البيض واللبن ، فى حين يخالفهم بعض الأطباء الذين يصرون على ان الوجبة المحتوية على نسبة عالية من البروتين ونسبة مخفضة من الكربوهيدرات لها أفضل الأثر الصحى وانها أعلى كفاءة . واذا استرسلنا فى الحديث عن نوع الوجبة فسوف نصادف تناقضات كثيرة فى الآراء ، فبعض الباحثين يعلق أهمية كبيرة على تناسق مكونات الوجبة من بروتين وكربوهيدرات ودهن وألياف وفيتامينات ويصل بهم التزمى الى النص على نوع البروتين وما يحويه من أحماض أمينية أساسية أو فقد فيتامين أثناء الطهو ولو جزئياً مثل الثيامين ، فى حين يتساهل بعض علماء التغذية الى درجة اعتبار أن الوجبة المحتوية على سعرات كافية تحتوى أيضاً على الحد الأدنى من البروتين ، ويتحفظ آخرون فيقولون ان الحبوب تحتوى على كمية معقولة من البروتين ومن ثم فهى تعتبر مناسبة للفرد لو أنه تناول منها كامل احتياجاته من السعرات اللازمة له ، أما اذا اعتمد الفرد على المحاصيل

فى واحد أو أكثر من المكونات الأساسية فى المواد الغذائية والذي قد تظهر له أعراض مرضية تزول بزيادة المركبات الغذائية الناقصة . ومقدار السعرات اللازمة يومياً للفرد يختلف باختلاف السن والجنس ووزن الجسم والجو والمجهود المبذول وأبان الحمل والرضاعة . الخ . وقد أعلن الدكتور **سوكهاتم** فى اجتماع لجمعية الاحصاء الملكية أن ١٠ الى ١٥٪ من سكان العالم يتناولون غذاء أقل من احتياجاتهم ، أما سوء التغذية فأكثر من ذلك .

وقد رت الجمعية الاستشارية بالولايات المتحدة أن حاجة العالم من السعرات عام ١٩٨٥ ستزيد عن الإنتاج الحالى بحوالى ٤٣ - ٥٢٪ ويكاد أن يكون من المقطوع به عدم التعرف بدقة على عدد من يقاسون من الجوع ومن سوء التغذية . بيد أننا نعلم يقيناً ، وهو الأهم ، أن هناك رجالاً ونساء وأطفالاً يموتون جوعاً وآخرين يتناولون باستمرار غذاء أقل من احتياجاتهم وخاصة فى الشرق الأقصى ، كما نعلم أن كثيراً من سكان الدول النامية ويقتطعونها ثلثا سكان العالم - يقاسون من قلة الغذاء وقلة السعرات الحرارية فيه ومن سوء التغذية ويعنى هذا بالذات نقص البروتين ، وعلى ذلك فالمدى الحقيقى للمشكلة غير معروف . ان العالم لا يواجه الآن مجاعات ضخمة ولكن نسبة عالية من سكانه هى فى الوقت نفسه فى حاجة الى طعام أكثر وأفضل .

وقد اختتمت الجمعية العلمية الاستشارية تقريرها بالنداء التالى : « ان حجم وخطورة واستمرار المشكلة الغذائية العالمية مشكلات ضخمة جداً وتتطلب مجهوداً مبتكراً وعلى المدى الطويل مما لم يسبق له مثيل فى تاريخ البشرية ، وذلك لكى يمكن التغلب عليها » .

الغذاء اللازم للانسان :

من المسلم به أن سوء التغذية وقلة الغذاء عن القدر اللازم يحدثان تدهوراً فى القدرات الجسدية ونقصاً فى النشاط الفكرى وتبدأ

غذاء أكثر جداً مما ننتجه حالياً ، وأن أول زيادة كبيرة في الانتاج يجب أن تأتي من الأراضي الخصبة التي يجب أن يضاعف انتاجها من المحاصيل والمراعى ، والتي يجب أن تنتج ثلاثة أضعاف انتاجها الحالي وذلك من الآن وحتى نهاية هذا القرن .

ومن الممكن زيادة انتاج الاراضي الخصبة عن طريق المحافظة على خصوبة التربة واستعمال بذور محسنة وازدادة مخصبات أكثر وتحسين خواص التربة الطبيعية واجراء تجريب حول أفضل موعد لزراعة المحاصيل وزيادة مرات الري والسيطرة على الآفات والأمراض ، ولزيادة الانتاج من المراعى ينبغي العمل على تحسين سلالات الحيوانات مع توفير ادارة أكثر كفاءة وتغذية أفضل ، والسيطرة على الأمراض .

فمثلاً باستعمال بذور الذرة الهجين مع فلاحه أفضل زاد المحصول في افريقيا من ١٠٠٠ الى ١٤٠٠ الى ٢٠٠٠ رطل للهكتار ، وباستعمال البذور الهجين والبذور المحسنة يمكن أن يزداد محصول الحبوب من ٢٠ الى ٣٠ مليون طن في العام في أوروبا وافريقيا وآسيا وأمريكا اللاتينية (١٥) كما توصل علماء تربية النبات الى سلالات من القمح تقاوم مرض الصدأ الذي يهدد المحصول العالمى واخرى قوية السوق فلا تترقد بسبب الرياح أو المطر ، الأمر الذي يسبب خسارة كبيرة في المحصول .

فاذا انتقلنا الى التسميد ، وفائدته أكيدة في زيادة الانتاج ، نجد أنه في عام ٦٥ - ١٩٦٦ استهلك العالم ثلاثين مليون طن من المخصبات الكيميائية ، عشرها فقط استهلكته الدول النامية ، ومنذ ذلك الوقت أنشأت تلك الدول مصانع كثيرة لانتاج المخصبات مما يبرر بزيادة كبيرة في الانتاج بدأ اثرها يظهر فعلاً .

ولا زال الانسان والحيوان يشكلان ٩٠ ٪

النشوية مثل البطاطا والبطاطس والموز وكلها تحتوى على بروتين قليل جداً فيلزمه بصفة أساسية بروتين اضافى .

وحتى المشتغلون بتكنولوجيا الأغذية يختلفون في هذا الموضوع ، فبعضهم يرى أن الأهم هو التركيز على انتاج أطعمة بروتينية مثل اللبن واللحم والسّمك والبيض أكثر من الحبوب والبقوليات التى تمد الانسان بطاقة فورية، بينما يقول آخرون انه يجب الاكثار من الحبوب والبقول المحتوية على بروتين وتعميمها بأسرع ما يمكن .

مما تقدم يمكن القول بعدم وجود يقين ثابت فيما يختص بالقدر اللازم للفرد من السعرات ومن البروتين وكذلك عدد من يقاسون من الجوع وهم دون شك يحصون بمئات الملايين بالاضافة الى عدد أكثر وأكثر ممن يعانون من سوء التغذية .

ومما يزيد الحالة حرجاً التعقيدات الاجتماعية والملابسات الدينية ، فمن الصعب اقناع اكلة الارز التقليديين من الهنود ، بأن يأكلوا القمح المستورد من أمريكا حتى مع وجود المجاعة . . وكيف يمكن اقناع من نهاهم دينهم عن اطعمة البحر بأن يأكلوا سمكاً ؟ ثم ماذا عن الحيوانات المقدسة التى تأكل ما يحتاجه الانسان في حماية تامة من الدين والناس بجانبها يقضون جوعاً ؟

ان الحاجة ماسة الى ابحاث كثيرة عن الاحتياجات الغذائية لمختلف النماذج البشرية وفي مختلف الأجواء والظروف والى جهود الاختصاصيين ، لأن النواحي المرتبطة بالدين والتناقضات الاجتماعية تحتاج الى حذر وعناية خاصة في معالجتها .

زيادة انتاج الطعام في العالم :

يعتقد علماء الزراعة أن في مقدورنا انتاج

شبح المجاعة يعتمد أو الحرب ضد الجوع

مضاعفة الثروة الحيوانية مرات عديدة . فمعدل الانتاج العلمى السنوى لكل حيوان من الخراف الكبيرة والصغيرة والماعز ٢٢ رطلا ومن البقر والعجول ٢٠٥ رطلا ومن البيض ٨٦ رطلا ومن لبن البقر ٢٥٠ رطلا ، يقابل ذلك في الدول المتقدمة بمزارعها المنظمة حسنة الادارة ٤٠ رطلاً من اللحم الخراف ، ٢٠٠ رطل من لحم البقر و ٥٠ رطلاً من البيض وحوالى ١٠٠٠ رطل من اللبن .

فما هى العوامل التى تجعل الانتاج العالمى بهذا المستوى المنخفض ؟

انها - ولا شك - تتمثل فى الآتى : ضعف الماشية وازدحام الأراضى بها .. غذاء غير كاف .. أمراض .. تكاثر عشوائى .. سوء ادارة .. ضعف التسويق .. عدم وجود تسهيلات .. وكلها عوامل موجودة بدرجة كبيرة أو قليلة فى معظم الدول النامية .

ولكن القدرة العلمية على ايجاد حلول لكل ذلك لا تنقصنا ، ففى امكاننا انتاج ماشية وطيور سريعة النمو جيدة العظام صالحة للأجواء المختلفة ، ممتازة اللحم .. ان انتقال الماشية البريطانية مثلاً الى أمريكا الجنوبية ساعد على تحويل براريها الى واحدة من أغنى مراعى العالم ، كما رفعت الماشية الهندية مستوى الثروة الحيوانية فى بقاع كثيرة من افريقيا ، وكان لادخال الدجاج من نوع Black Australop فى كثير من القرى الافريقية اثره وخاصة فى انتاج البيض الذى تضاعف من ٢٠ - ٣٠ ضعفاً .

امكان زيادة الطعام بأساليب غير عادية :

تحمل الينا المجلات العلمية والصحافة العالمية من آن لآخر طرقاً غير مألوفة لانتاج الطعام من مصادر غير تقليدية ، فالحجر مثلاً يغطى ٧١٪ من سطح الأرض ولا نحصل منه الا على ١٢٪ فقط من احتياجاتنا من البروتين، ونحصل على السمك بواسطة الصيد . ترى هل يمكن اقتطاع مساحات مناسبة لتربية

من قوة العمل فى مزارع العالم ، والأمر يتطلب تطوير الآلات الزراعية الحالية حتى تؤتى البذور المحسنة والعناصر الغذائية أكبر عائد ممكن من الانتاج . وعلى سبيل المثال اهتمت آلاف الهكتارات فى الهند لاصابتها بحشائش ريزومية لا يقوى المحراث التقليدى على اقتلاعها ، وقد أمكن اعادة زراعتها عن طريق الجرارات التى يصل سلاح المحراث فيها الى عمق كبير ، وقد مكن الحرث العميق من زيادة محصول الارز فى الشرق الأقصى .

والرى مرتبط تماماً بالزراعة ، ولما كانت أراضي كثير من الدول النامية تعتمد على أمطار قصيرة الأجل وأحياناً غير منتظمة أو على أنهار لها موسم فيضان قصير ، فان النباتات لا تأخذ حاجتها من الماء بصورة منتظمة وعند الحاجة ، وهنا تظهر أهمية السيطرة على الماء فى الأنهار ومجارى المياه عن طريق خزانات وحواجز للمياه ، وقد أدى ذلك فى الهند وافريقيا الى انتاج محصولين وأحياناً ثلاثة فى العام من نفس الأرض مع وفرة فى الانتاج ، فمثلاً كان معدل انتاج القطن ١٠٠٠ رطل ، بينما بلغ تحت ظروف الرى المنتظم ٤٠٠٠ الى ٥٠٠٠ رطل وذلك فى نفس مستوى خصوبة التربة .

والقضاء على الآفات عامل هام فى زيادة الانتاج وقد يصل فارق المحصول الى درجة مذهلة ، فقد ارتفع محصول القطن فى ملاوى من ٣٠٠ رطل الى ٧٠٠ أو ٨٠٠ رطل عن طريق القضاء على الديدان كيميائياً ، وقدرت خسارة بريطانيا بسبب الأرناب بحوالى ٤٧ مليون جنيه استرلينى وقد ارتفع المحصول كثيراً بعد اصابتها بمرض Myxomatosis عام ١٩٤٧ ، ويقدر « الفقد » فى المحاصيل أثناء التخزين بواسطة الحشرات بربع الانتاج .

زيادة انتاج الثروة الحيوانية :

ان نظرة خاطفة لاحصاءات الفاو عن معدل الانتاج السنوى العالمى لكل حيوان ، ومقارنة ذلك بمعدلات الدول النامية تظهر بجلاء امكان

ولدينا الامكانيات العملية لزيادة انتاج الطعام بأسلوبيه التقليدى وغير التقليدى ، وقد بدأ الغذاء العالمى « الكامن » يستغل بالفعل ، الأمر الذى أذهل المتشائمين وتنبؤاتهم عن الجوع والمجاعة .

بقى التساؤل... ماذا ينبغى أن نفعل لضمان

الاستغلال الفعلى لهذه المصادر ؟ .

يتضح مما تقدم أن احتمالات زيادة الطعام عظيمة جداً شريطة استخدام اقتصاد أفضل وتطبيقات عملية مفيدة للعلوم الزراعية فى الأراضى الخصبة ، كما توجد زيادة اضافية ضخمة لو استعملت الألياف الصناعية كبديل للقطن والسيسال والجوت وغيرها وزراعة محاصيل غذائية بدلاً عنها ، فنحن نعرف كيف ننتج كميات كبيرة من البذور المحسنة ذات المحصول الوفير والمقاومة للآفات ، وعندنا المخصبات ونعرف كيف ننتجها ، ولدينا عديد من مبيدات الآفات، وبصفة عامة لدينا القدرات العلمية لحل كثير من مشاكل زيادة الانتاج على الرغم من أن هناك الكثير الواجب عمله .

أما مصادر التمويل والرجال الذين يعتمد عليهم فى نشر المعلومات لزراع العالم ومدى الرغبة والفتنة لعمل كل ذلك ، فأمر يحتاج الى مزيد من النقاش . ولو كان كل ما علينا عمله هو حساب احتياجات العالم الغذائية واستغلال مكتشفاتنا العلمية فى زيادة الانتاج، لما بقى اذن الا مشاكل غذائية بسيطة ، ولكن ككل شئ يتعلق بالجنس البشرى المعقد توجد عوامل اقتصادية واجتماعية محيرة تسبب تناقضات ، كما أن المشاكل ليست كلها واحدة بالنسبة للدول جميعاً ، فعلى الرغم من الحاجة الملحة الى الغذاء تخشى الدول المنتجة له عدم الحصول على سعر مناسب فيحجم الزراع عن التوسع فى انتاجه ، وهناك مثل ما كان يتوقعه أشد المتشائمين :

فى الهند وبعد عامين من الجفاف حدث اكبر

أنواع اقتصادية منه ؟ ، يقول العلماء أن ذلك ممكن عن طريق اضافة مخصبات للماء لانتاج غذاء لها بكميات مناسبة ، بل ويتحدث بعضهم عن امكان تحريك قاع البحر ليطفو الغذاء الى السطح ، وتجارب انجلترا واليابان ودول اخرى عديدة فى هذا المجال أعطت نتائج لها أهميتها ، بيد أنها مشاريع تحتاج الى رأس مال ضخمة وتعاون دولى .

وهناك تجارب مبشرة بامكان انتاج اطعمة من الطحالب والأعشاب البحرية واخرى على تجفيف مساحات من البحر لزراعتها والمعجزة الهولندية أكبر دليل على امكان ذلك ، وزراعة الصحارى بماء البحر بعد التخلص من ملوحته لها طرق كثيرة كلها غير اقتصادية وإن كان أفضلها التحليل الفسائى الكهربائى ، ويبحث العلماء الآن امكان استعمال المياه « المحلاة » فى الري، والنتائج مشجعة فى الأراضى الصحراوية جيدة الصرف حيث أمكن زراعة بعض الحبوب والبقول وقصب السكر وكثير من حشائش المراعى بنجاح عن طريق ريها بماء تصل درجة ملوحته الى ١ - ١٣٪ .

ولا يخفى الدور الكبير الذى يلعبه البترول فى الزراعة . فبالاضافة الى استعماله كوقود وفى انتاج المخصبات والبتيومين ، فالبحت جار لانتاج البروتين عن طريق تغذية الأحياء الدنيئة ببعض أنواع الايدروكربونات ، ثم تقتل وتجفف فتصبح مسحوقاً أبيض لا طعم له ولا رائحة وتحتوى على نسبة عالية من البروتين يمكن استعماله فى تغذية الحيوانات ، والبحث جار أيضاً ليستخدمها الانسان .

وهناك أبحاث استخلاص البروتين من ورق الأشجار وهو غذاء جيد ، والعمل جار كذلك لتشكيله فى صورة وجبة تقليدية .

وقد أمكن انتاج « الليسين » بطريقة تكوينية وهو مكون هام للبروتين ، وجربت اضافته بنسبة ٤ أرطال الى طن من القمح لتعطى الحد الأعلى من البروتين فى الوجبة ، وهذه الكمية مصنعة من كمية من الفحم ثمنها عشرة شلنات .

شبح المجاعة يبتعد أو الحرب ضد الجوع

يخدم التنمية مثل الاسعار والاعانات والضرائب وخفض تكاليف الانتاج وايجاد الحوافز واستبعاد عنصر المخاطرة . فالفقراء لا يحتملون المقامرة باى شىء ، والفشل فى انتاج محصول ما ، معناه الموت جوعاً ، وكثيراً ما حدث ذلك عند ادخال محاصيل جديدة او باستعمال اساليب زراعية مختلفة نصح بها رجال وزارة الزراعة .

ملكية الأرض :

لا شىء هناك يجتذب الاحاسيس سياسياً مثل الأرض - ملكيتها . . حقوق استغلالها . . الالتزامات المقابلة . . مزايا الملكية - ان الأرض فى المجتمعات الريفية نوع من البنوك ، أو اسلوب من التأمين وضمان ضد العجز، ولا تقدر بمعايير اقتصادية فقط اذ هي فوق كل ذلك تؤهل صاحبها للقوة والمركز المرموق . والبناء السياسي والاجتماعى فى البلد هو الذى يملئ طريقة استغلال الأرض : مزارع كبيرة تملكها الدولة أو صغيرة خاصة بالاهالى ، وهل يملك الزراع الاراضى فرادى أم هي مزارع جماعية . . كل هذا يعتمد أول ما يعتمد على العقد السياسية لمن يدهم مقاليد الامور . . سواء اكانوا رأسماليين أو شيوعيين أو اشتراكيين أو اقطاعيين .

ادارة المزرعة :

لقد حقق النظام الفردى للادارة فى أمريكا الشمالية وغرب اوربا نجاحاً باهراً ، فازدادت المحاصيل زيادة ضخمة وارتفع الانتاج الكلي للمزرعة بالنسبة للفرد الى حد كبير ، وان عاد جانب مرموق من هذا النجاح الى المهارة التكنولوجية والادارة الحسنة والاعانات المباشرة أو الاسعار المرتفعة صناعياً . ومما يجدر ذكره أن القطاع الزراعى الخاص فى روسيا وطبقاً لنشرة الفاو فى سبتمبر ١٩٦٢ أثبت أن المساحات الصغيرة التي يزرعها عمال الزراعة فى المزارع الجماعية لحسابهم الخاص امكنا تحقيق زيادة ٢٥٪ من انتاج الذرة

نقص مخيف فى الحبوب ومات الكثيرون جوعاً ، وفى العام التالى سقطت أمطار غزيرة فى الوقت المناسب وكان المحصول وفيراً جداً ، ولم يكن ثمة من تعليق أفضل مما كتبه مراسل جريدة الجارديان فى يونيو ١٩٦٨ وعبر فيه عن الموقف تحت عنوان « أزمة الهند من الوفرة » . فكيف يحدث هذا فى بلد يعانى جل سكانه من الجوع ؟ الفقر طبعاً ، فالفقراء لا يستطيعون شراء كفايتهم من الغذاء ، والزراع عجزوا عن بيع انتاجهم ، ومن هنا نعلم لماذا يركز الاقتصاديون على وجوب التنمية المتوازنة فى جميع القطاعات مع اهتمام اكبر بالقطاع الزراعى .

ويمكن تشبيه التنمية الزراعية بصندوق موضوع على قاعدة ، ويمثل ارتفاع الصندوق التنمية ، ومن ثم يبذل الجهد لزيادة هذا الارتفاع . فالقاعدة تمثل الاسس الاجتماعية والاقتصادية للمجتمع الزراعى وهى تتضمن عوامل كثيرة لها أثرها مثل ملكية الأرض ورأس المال والمهارة وهدف العمل ، كما تتضمن البناء الاجتماعى والسياسى والاقتصادى والطبقى ونوع الحكومة اقطاعية أم قبلية أم اشتراكية أو رأسمالية ، الأمر الذى لا يمكن تغييره بسهولة . . كل هذه تتضافر لتكوّن الضغوط على النمو الاقتصادى الزراعى . اما الصندوق نفسه فجانبان منه يتكونان من المؤسسات الأساسية للتنمية الزراعية مثل البنوك والجمعيات التعاونية ومراكز الأبحاث ومدارس التعليم الزراعى والخدمات . . الخ . والى حد كبير تتأثر هذه المؤسسات بالقاعدة ، فمثلاً تميل الدول الرأسمالية الى الاعتماد على مشاريع القطاع الخاص بينما تعتمد الدول الاشتراكية على المزارع الجماعية . أما الجانبان الآخران فيمثلان التكلفة المادية المباشرة اللازمة للانتاج مثل البذور والمخصبات والآلات الزراعية والري واستصلاح الاراضى والمجهود البشرى اللازم .

ان الزيادة الفعلية فى ارتفاع الصندوق، أى فى التنمية الزراعية ، يمكن تحقيقها بتضافر الضغوط من جميع المؤسسات الموجودة لما

الدولية ذلك ، حيث زرع في الفلبين وحدها ربع مليون هكتار .

التسويق :

هناك مشاكل كثيرة دور الحكومة فيها معقد ، وباختصار يمكن القول ان على الحكومات عمل التسهيلات اللازمة للتسويق دون تدخل مباشر ما دامت المنافسة الحرة متوفرة ، وللحكومة أن تتدخل في حالتين : سوء استعمال الظروف الاحتكارية للمشاريع الخاصة ، والثانية ارتفاع تكاليف التسويق وبخاصة ان لم يكن ثمة مبرر لهذا الارتفاع . وتدخل الحكومات في غير هاتين الحالتين ضار أكثر ما هو مفيد .

التسليف :

التسليف حيوي في الأطوار المتقدمة السليمة من التنمية ، ولكن يجب التدقيق فيه جداً لضمان زيادة الانتاج كما يجب أن يوجه فقط الى الزراع الذين يستطيعون السداد بالكامل وفي الوقت المحدد، والا كانت تكاليف التسليف باهظة وتتحول الى اعانة لا الى تسليف، فكثيراً ما تكون الحماسة والتطلعات السياسية مقترنة بسوء الادارة سبباً في جعل وسائل استثمار المال في الزراعة شيئاً بعيداً كل البعد عن أن يشارك في حل مشكلة الغذاء .

البحث والارشاد :

ووسائل البحث والارشاد وتثقيف الزراع مرتبطة كلها ببعضها بعضاً ، ولكي تكون فعالة يجب أن تكون متصلة في صورة طريق ذي اتجاهين يتصل فيه المرشد الزراعي بكل من العالم والزارع فيقوم بتوصيل نتائج الأبحاث التطبيقية الى الزراع بأسلوب سهل مبسط كما يقوم أيضاً بنقل مشاكل الزراع الى العلماء . ويجب أن تكون لمعظم الأبحاث أهمية مباشرة بزيادة الانتاج الزراعي .

كما يجب أن يوضع برنامج عام للتنمية

و ٧٥٪ زيادة في الخضر أكثر من المزارع الجماعية نفسها ، والمساحة الكلية لهذه القطع تشكل ١٪ فقط من اراضي روسيا الزراعية . ومع ذلك فهي تنتج ٦٣٪ من الانتاج الكلي للبطاطس ، ٤٧٪ من اللحم ، ٤٩٪ من اللبن ، ٨٢٪ من البيض . ويركز الفلاحون بالطبع على انتاج المواد الغذائية ذات العائد الأكبر والتي تناسب المساحات الصغيرة .

البذور المحسنة :

يقول Sprague بقسم الزراعة بالولايات المتحدة في بحث له بعنوان : « استخدام الذرة الهجين في الولايات المتحدة وكينيا » ألقى في السمينار الدولي سنة ١٩٦٨ في جامعة ريدنج ، ان اولى سلالات الهجين بيعت عام ١٩٣٠ وانها في عام ١٩٤٥ حلت تماماً محل السلالات العادية في الولايات المتحدة وأدت الى زيادة المحصول من ٣٠ بوشل الى ٧٠ بوشل عام ١٩٦٨ . كما يقول Mc Kelvey من مؤسسة روكفلر في بحث عن تحسين المحاصيل في أمريكا اللاتينية ألقى في سمينار ريدنج أيضاً انه يمكن عن طريق المؤسسة التوصل الى سلالات محسنة حولت المكسيك من دولة مستوردة للحبوب الى مصدرة لها ، وازداد الانتاج من ١١ بوشل الى ٣٩ بوشل على مدى ٢٥ سنة كما أدى استعمالها في الهند والباكستان تبعاً لمقال Lester Broun عن « الثورة الزراعية في آسيا » الى زراعة محصولين - القمح شتاء والذرة صيفاً .

ويرد المتشائمون بقولهم انه خلال ٢٥ عاماً وحتى يعم انتشار مثل هذه السلالات وتحدث اثرها يكون الناس قد قضوا جوعاً قبل ذلك بكثير وذلك على الرغم من قول الدكتور Albert Moseman البرت موسمن رئيس العلوم الزراعية في مؤسسة روكفلر من انه يمكن توفير السلالات المحسنة لأغلب محاصيل الحبوب لكل مكان في العالم في مدى ٦ سنوات لو ان الموضوع اعطى عناية خاصة . ويؤيد Robert Chandler من مؤسسة أبحاث الارز

من التعليم والتدريب الزراعى يجب زيادته فى الأعوام التالية ، هي التطلعات القومية المبنية على تقييم منطقي للأحوال الاجتماعية والاقتصادية للبلد .

أما كيفية عمل ما سلف ذكره من مؤسسات زراعية مثل التسويق والتسليف والبحث والإرشاد والتعليم والتدريب والأسعار والضرائب والإعانات والتشريعات وضرائب الانتاج .. الخ ، وكلها ذات أهمية رئيسية للزراعة ، فان المسئولية الفعلية عن طريقة تنظيمها تعكس الفلسفة الاقتصادية والاجتماعية للجماعة التي تخدمها تلك المؤسسات ، ويطلق عليها عادة السياسة الزراعية أو الخططة الزراعية وتقوم بها عادة الحكومة . الا ان من المؤسف أن أغلب الحكومات تتجه الى توزيع الفوائد على الناخبين أكثر من استغلالها لفاعلية مصادر الثروة . ان توزيع المنافع بقصد أن يحصل عليها أكبر عدد من الناس لا شك أفضل من أن لا يحصلوا على شيء منها ، ولكن يجب أن يقترن ذلك باستغلال مصادر الثروة بأعلى كفاءة على أن لا تحجب الحقيقة عن الشعب فيتصور أن زيادات ضخمة فى الدخل سوف تتحقق سريعاً .

هزيمة الجوع :

لقد بدأنا نرى اتجاهات مرضية فى الدول النامية نحو انتاج غذاء أكثر ، ولا يوجد ما يدل على أن العالم على حافة كارثة بل ان المركز الغذائي يتحسن بخطوات ثابتة ، ويؤيد ذلك الدكتور Boerma مدير عام الفاو فى كتابه « مركز الغذاء والزراعة عام ١٩٦٨ » عندما قال « ان المركز الغذائي العالمي الآن فى مرحلة التحول والأمل » . ولا يوجد سبب معروف ينبئ باحتمال أن ينعكس هذا الاتجاه .

ومع ذلك لا يمكن أن نكون راضين عندما نرى أن أكثر من ٣٥٠ مليوناً من البشر يعانون

الزراعية للدولة يتقرر فيه أى المحاصيل الواجب تشجيع زراعتها . ويجب أن يتلاقى الزراع والمرشدون والباحثون ليقرروا أى المشاكل فى حاجة لحل سريع عن طريق البحث ثم يناقشون المشاكل الممكن حلها ويقررون الحلول الممكنة التطبيق من الناحيتين الاجتماعية والاقتصادية .

أما المرشد الزراعى فهو الرجل الذى يمد الزراع بالمعلومات المجربة والنصح ، وهو الوسيط الاساسى والمترجم لاصطلاحات العلماء، وهو المسئول عن ضمان استمرار الاتصال بين العالم والزراع ، ومن ثم عليه أن يتكلم بلغة تلاميذه حرفياً ومجازاً بل يجب أن يكون واحداً منهم وموضعاً لثقتهم . والمرشد على مستوى القرية يجب أى يعطى تدريباً وثقيفاً أكثر من مستوى الزارع فى قريته بدرجة واحدة لأن المرشد الحاصل على الدبلوم أو البكالوريوس لديه معلومات أكثر مما يستطيع الزارع استيعابه لأنه أرقى منهم بدرجات كثيرة وبذلك يبتعد تلقائياً عن المجموعة بدلاً من أن يتقرب منها .

التعليم والتدريب :

ان التعليم الزراعى بانواعه الثلاثة الابتدائي أو مدارس الحقول ، والثانوى أو المتوسط ، والجامعى يجب توفره فى كل دولة نامية . ومراكز التدريب الحرفى يجب توفرها وحسن توزيعها حيث يتدرب الزراع لمدد متفاوتة من بضعة أيام الى بضعة شهور - قد تصل الى عامين أو ثلاثة .

والتعليم والتدريب الزراعى الذى يغطى كل شيء من المستوى الجامعى الى التعليم الضرورى اللازم لزراع فى اقتصاد بدائي ، لازمان وضروريان لعالم يحتاج الى مهارات من جميع الأنواع لما له من علاقة مباشرة بالمركز الغذائي العالمى . وفى الحقيقة ان ما يقرر أين وأي قدر

الزراعة بهذه الصورة في الماضي ، ومع ذلك فلو ان الحكومة والشعب تعاونوا في جهود مشتركة مبنية على معلومات صحيحة عن المشاكل وتم وضع خطة جيدة للعمل فمن المستطاع الامساك بزمام التنمية الزراعية بنجاح . ان المساعدات الخارجية يمكن بل ويجب ان تمنح وتقبل ، ولكن لا شيء يمكن ان يكون بديلاً عن مجهودات الامة نفسها .

يجب معالجة الفقر في العالم بسرعة وبصورة أكثر بكثير مما تم عمله حتى الآن ، وعلى الشعوب المتقدمة ان تقدم المساعدات ليس فقط من أجل أسباب انسانية ، ولكن لأسباب تهم الدول المتقدمة نفسها ، فان وجود مجتمعات فقيرة متخلفة ضار بها اذ معناه بلغة الاقتصاد فقدان فرص اقتصادية كثيرة .

وعلى الرغم من عدم وجود علامات منظورة عن أن مجاعة على نطاق واسع في طريقها إلينا فان مشكلة الغذاء يجب أن ينظر إليها كأكثر عامل مسبب للجزع ، ونحتاج لحلها إلى مجهود ضخم ومنسق ليس فقط من طبقة الزراع بل ومن سكان العالم كافة . ان عالماً يستطيع ارسال رجال إلى القمر لقادر دون شك على انتاج غذاء يكفي جميع سكانه .

أما اذا كانت لدى العالم الفطنة والرغبة لانجاز ذلك فهذا امر سوف تظهره الأيام ، وفي رأيي أن المؤلفين **جوردون بريدجر وموديس دي سواسون** قاما بتحليل منطقي احصائي عن مشكلتي الغذاء وزيادة تعداد العالم كما قاما بدراسة مستفيضة عن سبل علاج الوضع العالمي البالغ منتهى السوء ، بيد أن علاجهما المقترح اتخذ اسلوباً هيناً ليناً لا يتناسب وفداحة الكارثة التي يتوقعها المتشائمون والمتفائلون على السواء ، وأن اختلفا على تحديد موعد المجاعة العالمية .

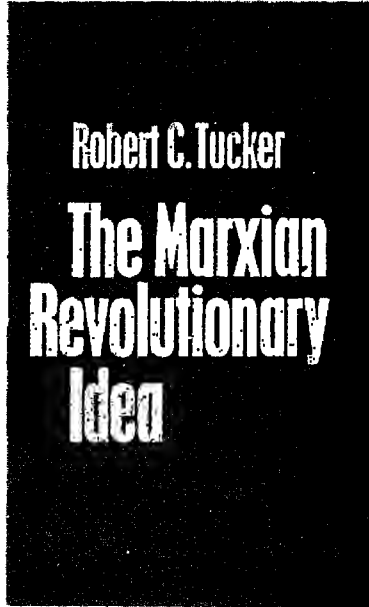
من الجوع وأن بعضهم على حافة الموت جوعاً فعلاً ولا بد أن يكون عدد من يقاسون من سوء التغذية أكثر من ذلك بكثير .

ان الأمل في السيطرة على سرعة الزيادة في سكان العالم في تحسن مستمر ، بل ان نسبة الزيادة بدأت تهبط بالفعل في كثير من الدول النامية ، ومن المرجح انه بمضاعفة المجهودات في هذا السبيل مرتين أو ثلاثاً يمكن السيطرة في النهاية على زيادة التعداد . ولكن نظراً لصعوبة تنفيذ ذلك بدقة في جميع أنحاء العالم فلا بد من أن يتضاعف سكان العالم في نهاية هذا القرن ، أي سوف يصبح عددهم ٦٩٠٠ مليون نسمة تقريباً ، فهل يمكننا انتاج غذاء يكفيهم ؟ تدل تقديرات **الفاو** على أنه سوف تتحقق زيادة في انتاج الغذاء عام ١٩٧٥ تكفي سكان العالم وعلى مستوى أفضل من المستوى الحالي .

ان انتاج غذاء أكثر ليس أكبر مشكلة من وجهة النظر العلمية ، ولكن النواحي الاقتصادية والاجتماعية هي التي تسبب أغلب الصعوبات . وفي رأي المستر **Prentice** وزير التنمية البريطاني لما وراء البحار في مؤتمر الفاو عام ١٩٦٧ انه لا توجد أزمة غذائية منفصلة عن المشكلة العامة وهي مشكلة الفقر في العالم ، وانا في الحقيقة لا نواجه نقص الغذاء بل نواجه مشكلة الفقر المزمنة والتي تحتاج لحلها عن طريق التنمية إلى استثمارات ضخمة وشاملة وخاصة في الزراعة .

• • •

ان زيادة الثروة الزراعية امر بالغ التعقيد والموقف الحالي الذي يرثى له في دول كثيرة يمثل في الحقيقة الحلقة المفرغة التقليدية عن ضعف القدرة الانتاجية والفقر والجمود ، وكل منها يجذب ويدور في فلكه . ومشاكل التنمية الزراعية أصعب من بناء الخزانات أو بناء المصانع ، وقد يكون ذلك أحد أسباب اهمال



الفكرة الماركسيّة الثوريّة *

ناليغف : روبرت توكير
عرض تحليل : السيديس

مقدمة :

ويتضمن الكتاب مقدمة وجيزة وسبعة فصول ، ويقع في ٢٤٠ صفحة من القطع المتوسط . وأغلب فصول الكتاب سبق نشرها في مجلات متعددة كمقالات مستقلة . ويدرس المؤلف في كتابه الموضوعات الآتية موزعة على الفصول السبعة على التوالى :

- الفكرة الماركسية الثورية .
- ماركس والعدل التوزيعى .
- النظرية السياسية للماركسية الكلاسيكية .
- الماركسية والتحديث .
- الماركسية والثورات الشيوعية .

مؤلف هذا الكتاب هو روبرت توكير استاذ علم السياسة ومدير الدراسات الروسية بجامعة برنستون بالولايات المتحدة الأمريكية . وهو بهذه الصفة يعد أحد الثقات فى دراسة النظرية الماركسية من وجهة النظر الغربية . وتشهد على ذلك مؤلفاته السابقة التى تتضمن ثلاثة كتب هامة هى :

- الفلسفة والاسطورة عند كارل ماركس .
- العقل السياسى السوفياتى .
- محاكمات التطهير الكبرى (بالاشتراك مع ستيفن كوهن) .

* Tucker Robert C., The Marxian Revolutionary Idea, George Allen and Unwin Ltd., London, 1969.

— الاتجاه نحو عدم التطرف في الحركات الماركسية .

— ماركس ونهاية التاريخ .

ويختتم المؤلف الكتاب بقائمة مراجع وجيزة مصنفة حسب الموضوعات الهامة .

وقد حاول المؤلف في مقدمة الكتاب أن يحدد منهجه . فذهب الى أنه يعالج الماركسية من خلال زاويتين أساسيتين :

الاولى : بحسبانها نظرية شاملة تعالج مشكلات الانسان والتاريخ والمجتمع والسياسة .

والثانية : باعتبارها ايدولوجية ، بعبارة اخرى من حيث كونها فلسفة اجتماعية راديكالية تقدم منظوراً للمجتمع الصالح ، وتقترح الموجهات التي على أساسها يمكن الوصول اليه .

والذلك فالكتاب — من وجهة نظر المؤلف — ليس مجرد دراسة في تاريخ الافكار . ذلك لأن الراديكالية الماركسية قد أثرت تأثيراً بالفاً على حياة المجتمعات، ولهذا اهتم الكتاب بابرار التفاعل بين الماركسية والعالم الاجتماعي الواقعي .

وقد عالج المؤلف في الفصول الأربعة الاولى عدة موضوعات أساسية في الماركسية الكلاسيكية . ويعنى بها المؤلف فكر كارل ماركس وفريدريك انجلز أساساً . ويعتبر المؤلف هذه المناقشة التي بسطها في هذه الفصول امتداداً لكتابه السابق الذي المحنأ اليه وهو « الفلسفة والاسطورة عن كارل ماركس » . وحاول المؤلف في هذا الكتاب الكشف عن جذور الماركسية في الفكر الألماني . وقد اهتم بوجه خاص بكتابات ماركس التي أنتجها في شبابه، والتي عرض من خلالها التاريخ باعتباره قصة « اغتراب الانسان Alienation » وقد حاول المؤلف أن يثبت أن الخيط الفكري

الممتد من كتابات ماركس الشاب استمر حتى كتاباته التي أنتجها وهو في قمة نضجه ، وخصوصاً في كتاب « رأس المال » الذي يعد في الواقع الصورة النهائية للكتاب الذي بدأ في تأليفه عام ١٨٤٤ .

ويرجع اهتمام المؤلف بالتأكيد على هذه النقطة الى المناقشات المتعددة التي دارت حول كتاب ماركس « المخطوطات الاقتصادية والفلسفية لعام ١٨٤٤ » والذي لم ينشر الا في الخمسينات . ذلك أن هذا الكتاب قد قدم صورة جديدة لماركس الشاب لم يكن يمكن التعرف على ملامحها وقسماتها من قراءة كتبه المعروفة التي كتبها في مرحلة نضجه .

وذلك لأن المفهوم الأساسي الذي يبنى ماركس عليه تحليلاته في هذا الكتاب التخطيطي المبكر هو « الاغتراب » مما سمح لبعض الشراح الماركسيين أن يقدموا نظرية متكاملة عن « الانسانية الماركسية Marxist Humanism » وقد وجدت هذه النظرية سنداً لها في كتابات ماركس الاولى .

ومنذ نشر هذا الكتاب لماركس أصبحت الدراسة المنهجية للفكر الماركسي تنطلق أساساً من التفرقة بين كتابات ماركس الشاب وماركس الناضج .

ويمكن أن ننظر للدراسات التي يقدمها تكرر في هذا الكتاب الذي نعرض له باعتبارها تعالج موضوعين أساسيين : الماركسية في النظرية ، والماركسية في التطبيق . ولا يعني ذلك أن المؤلف قد عالج كل الجوانب النظرية والتطبيقية ، ولكنه قنع — في الواقع — كما سنرى باختيار عدد من الموضوعات الأساسية تحت كل موضوع ، حاول فيه أن يبرز معالمه الأساسية . ولا بأس أن نتبع في عرضنا ، هذه الخطة الموضوعية التي سار عليها المؤلف .

★ ★ ★

ويمكن لنا أن نستخلص من ذلك كنه أن الفكرة الثورية الماركسية لها أبعاد متعددة . تماماً كتعدد أبعاد الماركسية ذاتها . فالثورة في نظر ماركس ثورة اجتماعية واقتصادية وتكنولوجية وسياسية وقانونية وايدولوجية . بل انها ظاهرة طبيعية لأنها تتضمن السيطرة على السلع المادية التي ينتجها الانسان . وقد سبق لماركس أن وصف الطبيعة بأنها « طبيعة انثروبولوجية » ويعني بها أن الطبيعة أنتجها تاريخ الانسان .

وأبعد من ذلك فالثورة تعني تغييرا للانسان ذاته . وهذا هو المعنى الذي قصده ماركس حينما قرر في كتابه « بؤس الفلسفة » أن « التاريخ بأجمعه ليس سوى تغير مستمر للطبيعة الانسانية » .

والثورة أخيراً بالنسبة لماركس مقولة تاريخية . فكل نظريته الثورية مصاغة في اطار من مفهومه المادى للتاريخ . ولذلك فنظريته عن المجتمع نظرية عن « المجتمع في التاريخ » ، كما أن نظريته عن الثورة هي نظرية عن التغيرات التي تصيب المجتمع في التاريخ ، وحتى نظريته في التاريخ ذاته عبارة عن عرض لعملية التطور الثورى للانسان . ومن فقرة بعنوان « نشأة الماركسية » ناقش المؤلف التغير الحاسم الذى أحدثه ماركس في الجدل الهيجلي وفي الفلسفة الهيجيلية بوجه عام . فمن المعروف أن ماركس بدأ هيجلياً متحمساً ، ولكنه سرعان ما ثار على التصورات المثالية للفكر الهيجلي ، وقام بعملية تصحيح لهذا الفكر ، لتحويل فلسفة التاريخ الهيجيلية التي كان ينظر اليها باعتبارها التحقق الذاتى للاله ، الى أن تكون التحقق الذاتى للانسانية . وذلك كله على أساس طرح كافة التصورات الميتافيزيقية الكامنة في صميم الفلسفة الهيجلية .

ويناقش المؤلف بعد ذلك الماركسية باعتبارها نظرية اجتماعية . ويقرر أنه بالرغم من أن ماركس اهتم بالبعد السياسى للثورة ، هذا

١ - الماركسية في النظرية :

عالج المؤلف في هذا القسم الذى يكون الفصول الأربعة الاولى من الكتاب أربعة موضوعات على التوالى : الفكرة الماركسية الثورية ، ماركس والعدل التوزيعي ، النظرية السياسية للماركسية الكلاسيكية ، الماركسية والتحديث . وسنعرض فيما يلي للأفكار الأساسية التى قدمها المؤلف .

أ - الفكرة الماركسية الثورية : يعتبر المؤلف أن الفكرة الثورية هي المفتاح الأساسى فى البناء النظرى الذى قدمه ماركس . فماركس لم يكن مجرد مفكر ، ولكنه كان قبل أي شيء ثورياً ، أو فلنقل انه كان مفكراً للثورة ، استطاع أن يجمع بين التحليل النظرى العلمى الدقيق ، وبين الممارسة الثورية لتحقيق هذه الأفكار في المجال العملي ، لقد كانت الماركسية كما صاغها بمساعدة صديقه فردريك انجلز في جوهرها ، نظرية لثورة وبرنامجا لها .

لقد كانت الماركسية بحسبانها صورة من صور المذاهب الاشتراكية ، وثيقة الصلة بفكرة الثورة . وكانت تنظر للاشتراكية باعتبارها حالة جديدة تماماً ينبغي أن يتحول اليها العالم . وتغييراً جوهرياً للانسان في العالم ، وكل هذا التغيير لا يمكن تحقيقه الا باصطناع وسائل ثورية . وهذه السمة بالذات - وفقاً للبيان الشيوعي - هي التي ميزت الماركسية عن غيرها من التيارات الرئيسية للفكر الاجتماعى السابق ، وللحركات الاشتراكية الباكرة التي كانت اصلاحية أساساً وليست ثورية .

ان فكرة الثورة كامنة وظاهرة في كل ما كتبه ماركس . فهي المحور النظرى الذى تدور حوله كتاباته الفلسفية المبكرة . وهي الخيط الرئيسى الذى يمتد في كتاباته السياسية الكبرى التي خصصها لتحليل حوادث عام ١٨٤٨ ، وبوجه خاص كتاباته عن الانقلاب الذى قام به لويس بوناپرت ، وعن كومونة باريس .

الايدولوجية « المختلفة كالدين والفلسفة والفن .

غير أن هذا المجتمع الانساني الانتاجي اُسم مند العهود القديمة ، بأنه مجتمع مقسم . وهذه القسمة نجمت من احتكار بعض الطبقات للملكية أدوات الانتاج فوجدنا الفروق بين ملاك العبيد والعبيد في المجتمع القديم ، وبين الاقنان Derfs والنبلاء الاقطاعيين في المجتمع الاقطاعي ، وأخيراً بين العمال والراسماليين في المجتمع الرأسمالي .

وعلى ضوء ذلك كله ، يمكن القول ان الثورة الاجتماعية وفق التعريف الماركسي للمصطلح هي عبارة عن تغيير في نمط الانتاج ، يتبعه تغييرات اخرى في العناصر التابعة المكونة للبناء الاجتماعي .

ومصادقاً لهذا المفهوم للثورة الاجتماعية اذا استعرضنا الثورات الاجتماعية الكبرى الحديثة ، نجد ان الثورة الفرنسية كانت ثورة الرأسمالية على نمط الانتاج الاقطاعي ، وأن الثورة الاشتراكية بدورها كانت ثورة الطبقة العاملة على نمط الانتاج الرأسمالي .

وهذه الثورات تعبر عن ثورة قوى الانتاج على نمط العلاقات الانتاجية السائد ، الذي يجد تعبيراً عنه في الصراع الطبقي - على المستوى الاقتصادي - الذي يمكن أن يبلغ الذروة حين تتمكن الطبقة الثورية التي تقود الصراع من التغيير الثوري للدولة القائمة .

ولكن ما الذي يدفع طبقة ما من المنتجين الى أن تثور على نمط الانتاج السائد ، وما يعلوه من بناء فوقى ؟ هل هي المعاناة من الحاجة

البعد الذي أولاه لينين من بعده اهتماماً عملياً ، وكشف عن ذلك مؤلفه الشهير « الدولة والثورة » ، الا أنه كان ينظر للثورة أساساً باعتبارها ثورة اجتماعية . وماركس كعالم اجتماع لا يمكن فصله عن ماركس كمؤرخ . ولذلك نجد أن مفهومه للثورة الاجتماعية مفهوم تاريخي أساساً . فهو ينظر للمجتمع من خلال تعاقب ما اطلق عليه « التشكيلات الاجتماعية Social Formations » ويعني ماركس بمفهوم « التشكيلة الاجتماعية » سيادة نمط محدود من أنماط الانتاج في حقبة تاريخية محددة . ولذلك فالفروق بين الشعوب أو المجتمعات في مرحلة تاريخية محددة بالرغم من أهميتها في نظره الا أن الأهم هو انتماؤها لتشكلية اجتماعية واحدة . وهذا الانتماء هو الذي يجعلها تتسم بخصائص معينة . فقد نظر ماركس مثلاً للمجتمع الانجليزى المعاصر باعتباره نموذجاً « للمجتمع البورجوازي » الذي بزغ في عصره ، وأخذ ينمو بالتدريج . وهذه التشكيلة الاجتماعية البورجوازية أو الرأسمالية ، سبقتها تشكيلات اجتماعية اخرى هي : التشكيلة الاقطاعية ، والتشكيلة القديمة Antique والتشكيلة الآسيوية ، (١) وكل هذه التشكيلات عكست نمط الانتاج السائد في الحقبة التاريخية التي كانت تنتمي اليها .

وكان ماركس ينظر للمجتمع الانساني باعتباره مجتمعا يقوم على الانتاج ، وهو لذلك يتكون من شبكة من العلاقات الاجتماعية التي يدخل فيها الناس أثناء عملية الانتاج . وطبقاً لعبارات ماركس التي وردت في كتابه « نقد الاقتصاد السياسي » فان علاقات الانتاج تكون « الأساس basis » للمجتمع ، الذي ينهض عليه بناء فوقى يتكون من « الصور

(١) صاغ ماركس نظرية خاصة عن « نمط الانتاج الآسيوي » لتفسير التطور الاجتماعي في المجتمعات النهرية ، أي التي ينهض اقتصادها أساساً على مياه النهر . وقد أثارت هذه النظرية مناقشات عنيفة في الفكر الماركسي توقفت في الثلاثينات ، ثم عادت مرة اخرى في اواخر الخمسينات بمناسبة ظهور العالم الثالث ، والحاجة الى صياغة اطر نظرية مناسبة لتفسير تطور البلاد التي تقع تحت ظله .

الاشتراكية الاخرى - ليس فيها جانب اخلاقي . وقد استند المفكرون من انصار هذا الرأي الى ان المدارس الاشتراكية الاخرى غير الماركسية يمكن أن يطلق عليها « الاشتراكية الاخلاقية » ما دامت تميل الى الدعوة للاشتراكية على أساس ما ينبغي أن يكون من وجهة النظر الاخلاقية .

غير أنه قام الى جانب هذا التفسير للفكر الماركسي ، تفسير آخر يذهب الى أن ماركس نفسه يعد أخلاقياً بكل ما تحمله هذه الكلمة من معنى . فقد كان مفكراً يعنيه تماماً القيم الخاصة بالخير والشر . ويقوم هذا التفسير - الذي يسود أساساً بين شراح ماركس الغربيين - على أساس أنه يمكن أن نلمس في كتابات ماركس خيطاً أخلاقياً بارزاً . ولكن ما هو هذا الخيط الأخلاقي ، وما هي المشكلات التي يثيرها ؟ لعل أول تساؤل هو : لماذا يكون هناك - من وجهة نظر ماركس - حتمية للثورة العالمية ؟ وما هو الأساس لهذا الحكم القيمي على نظام العالم المعاصر له بحسبانه حافلاً بالشرور ، وعلى أى أساس قرر أن النظام الشيوعي المستقبل الذي دعا له ، سيكون محملاً بالخير ؟

ان كل هذه التساؤلات المختلفة تتعلق بما يمكن أن نطلق عليه التفسير الأخلاقي للماركسية . ولعل أول اجابة منطقية على كل هذه الأسئلة هي أن القيمة الرئيسية التي تبدو في ثنايا أعمال ماركس هي ما يتعلق بالدعوة للعدل التوزيعي . ووفقاً لهذه النظرة ، فإن الادانة الماركسية للحضارة الرأسمالية تعكس في أعماقها احتجاجاً ضد الظلم الكامن في الرأسمالية ، ولذلك دعت الماركسية الى الثورة البروليتارية لأنها ستفتح عهد العدالة بالنسبة للمجتمع الانساني ، وقد شارك في تأييد هذا التفسير وتدعيمه من المفكرين الغربيين لاسكي ، ولندساي ، وكار ، وسيدني هوك .

المادية والبؤس ؟ لا شك أن هذا أحد الأسباب الهامة ولكنه ليس السبب الأهم . فمن وجهة نظر ماركس ان الاشباع المادي للحاجات ليس هو اطلاقاً الهدف المباشر للطبقة الثورية في صراعها لقلب وتغيير التشكيلة الاجتماعية السائدة ، ولكنه أساساً الرغبة في تحرير قوى الانتاج التي تغلها القيود التي يفرضها نمط الانتاج السائد . وقوى الانتاج التي يتحدث عنها ماركس يقصد بها الطاقات الانتاجية الكامنة في الانسان من ناحية والطاقات الانتاجية في الصناعة وفي الأدوات الانتاجية التي يستخدمها الانسان ذاته من ناحية اخرى .

وتطبيقاً لذلك فتورة البورجوازية على الاقطاع كانت في جوهرها من أجل تحرير قوى الانتاج من القيود العنيفة التي كانت نظم المجتمع الاقطاعي تفرضها على حركتها .

وفي نفس الوقت نجد أن الثورة الشيوعية - كما تصورها ماركس - ليست مجرد حل لمشكلة اعادة التوزيع في المجتمع الرأسمالي ، كما تصور بعض الاشتراكيين في الحاحهم في الحديث عن اعادة توزيع عائد الانتاج ، بل هي اساساً ثورة على نمط الانتاج السائد في المجتمع الرأسمالي . وهذه الثورة من شأنها أن تحرر الانسان من الدوافع الاكتسابية اللصيقة بالعملية الانتاجية ، وهي من ناحية اخرى ستحرره من قيود تقويم العمل التي كانت تحد من حريته ، ما دام أنه في المجتمع الشيوعي ، وستوجه السلع بالقدر الذي يكفى اشباع جميع الحاجات الانسانية ، حيث سيمارس الانسان لأول مرة في تاريخه الحرية في أروع صورها ، لأن الجنس الانساني سيكون قد بلغ ذروة نضجه وكماله .

ب : ماركس والعدل التوزيعي : هل هناك في الماركسية مكان لفكرة العدل منظوراً اليها من وجهة النظر الاخلاقية ؟ يقرر تكرر أنه في بداية القرن سادت وجهة النظر القائلة بأن الماركسية - على عكس باقي المذاهب

ضوء هذا التكييف فالدولة تعد عنصراً أساسياً في البناء الفوقي الاجتماعي .

وإذا كان التاريخ الانساني - وفق تصوير ماركس له - هو سلسلة من الصراعات الطبقيّة فهذه الصراعات حين تزداد شدتها تتحول الى صراعات سياسية . فالطبقة المالكة تكون مستعدة للاستعانة بقوات الجيش والشرطة لقمع أي تمرد من جانب المنتجين . والمنتجون من ناحية أخرى لا يستطيعون خوض صراعهم الطبقيّ بغير أن يضعوا أنفسهم وجهاً لوجه أمام الدولة القائمة . وما دامت الدولة تمثل أساساً عنصر القهر الطبقيّ ، فلا بد لهم - ان أرادوا - ثوير النظام الاجتماعي من قلب الدولة والاستيلاء على السلطة السياسية ، غير أن المنتجين لن يستطيعوا تغيير الأساس الاجتماعي بغير هدم البناء الفوقي السياسي القديم . وعلى هذا الأساس يمكن القول ان نظرية ماركس السياسية تذهب الى أن كل الثورات الاجتماعية تتطلب ثورات سياسية . وعلى ضوء ذلك كله ، يمكن القول ان ماركس وانجلز قد قدما تفسيراً اقتصادياً للسياسة . فكل الصراعات السياسية انما تعكس صراعات طبقية .

ويعرض المؤلف للخلافات التي دارت بين المفكرين الماركسيين حول طبيعة الدولة البروليتارية . فقد قدم تروتسكي تفسيره لنصوص ماركس حول ديكتاتورية البروليتاريا على أساس أنها ليست شكلاً محدداً من أشكال الحكومة ، بقدر ما هي حكم الأغلبية التي هي العمال ، وفقاً للقواعد الديمقراطية ، مع احترام حقوق الأقلية . غير أن لينين في كتابه المعروف « الدولة والثورة » ثم في رده الذي خصصه لتنفيذ آراء تروتسكي قدم رأياً مضاداً مفاده أن حكم ديكتاتورية البروليتاريا الثورية هو حكم أكتسب ويستمد بقاءه من استخدام العنف بوساطة البروليتاريا ضد البورجوازية ، وهو حكم لا تحده أية قوانين .

غير أن المؤلف يرى أن هذا التفسير لماركس باعتباره نبياً للعدالة الاجتماعية ، تفسير ليس له من أساس ، اذا اعتمدنا على كتابات ماركس نفسه . فماركس لم يُعن أساساً بمشكلة العدل التوزيعي . وليس معنى هذا أن ماركس لم يُعن ببؤس العمال ولم يناد برفع الظلم عنهم ، ولكن تفسير ماركس من وجهة النظر الأخلاقية على أساس أن الفكرة الجوهرية عنده هي العدل ، تفسير زائف لا يستند الى الفهم الصحيح للماركسية . وقد عني **تكر** بتنفيذ هذا التفسير عن طريق الرجوع الى ماركس وانجلز لتحليل آرائهما عن العدل ، وعرض تحليلاتهما عن الاستغلال الرأسمالي للعمل ، وتصوراتهما عن مجتمع ما بعد الثورة .

ج - النظرية السياسية لماركس
الكلاسيكية : وينتقل المؤلف في هذا الفصل لمناقشة وتحليل نظريات ماركس العالم السياسي ، الذي يسود الاعتقاد الآن بأنه من كبار المنظرين السياسيين .

وبالرغم من أن ماركس ينتسب الى الفكر السياسي الغربي بترائه العريق وتقاليد الا انه قام بدون بارز في نقد هذا التراث والثورة عليه . فاسهامه في الفكر السياسي الغربي يعد نقطة تحول بارزة ، وخصوصاً نظريته في الدولة وتحليله لها باعتبارها قوة قهر تضع نفسها أساساً في خدمة من يملكون وسائل الانتاج ، والدولة - وفق هذا النظر - تقوم بدور بارز في عملية الاغتراب التي يشعر بها الفرد كمواطن في المجتمع الطبقي .

ومن المعروف أن ماركس يبني تحليلاته على ضوء التفرقة الشهيرة بين البناء الأساسي للمجتمع ، ويعني بها قوى الانتاج وعلاقات الانتاج ، والبناء الفوقي ويعني به الدين والقانون والقيم والعادات . ووفق هذا التقسيم كان ماركس يرى أن الوعي السياسي والنظم السياسية تنتمي الى البناء الفوقي . وعلى

ويقرر المؤلف في بداية مناقشته أنه منذ الحرب العالمية الثانية ، أظهرت العلوم الاجتماعية اتجاهاً نحو الاهتمام بقضايا التنمية والتطور ، ويظهر ذلك في كثير من الدراسات التي خصصت لتطوير المجتمعات التقليدية ، ودراسة أوضاع البلاد النامية . وقد واكب اهتمام العلوم الاجتماعية بهذه القضايا اهتمام مجدد بالماركسية . فما تفسير ذلك ؟

يرى المؤلف أن العلماء الاجتماعيين حين وجهوا جهودهم نحو مشكلات تحديث المجتمعات ، فوجئوا بأن ماركس وانجلز قد سبقاهم في دراسة هذه المشكلات بقرن على الأقل ، وبالرغم من أن مصطلح التحديث Modernization لا يظهر في كتابتهما ، إلا أنه مما لا شك فيه أنهما طرقا الموضوع بعمق كثير . ويبدو مصداق ذلك في أن نظرية ماركس وانجلز عن المجتمع كانت تطويرية أساساً ، غير أنهما بالإضافة إلى ذلك عالجا في مواضيع كثيرة مشكلات ظهور المجتمع الحديث .

الم يخصص ماركس الجزء الأول من كتاب « رأس المال » لدراسة تحول المجتمع الإقطاعي « التقليدي » إلى مجتمع بورجوازي ؟ ولا يمكن أن نعتبر مقالات ماركس عن الحكم الإنجليزي في الهند دراسة لعملية التحديث في مجتمع متخلف يعد نموذجاً للمجتمعات المتخلفة ؟

كل هذه الشواهد تؤكد سبق النظرية الماركسية في دراسة مشكلات التحديث . غير أن المؤلف يرى أن من أندر الأمور في العصر الحديث أن تظل نظرية لفترة تزيد عن قرن (١١٢) سنة كالماركسية فيما يتعلق بقضايا التحديث ، ولا تستطيع الدراسات الحديثة أن تزعم أنها تجاوزتها .

وخلاصة رأي تكرر في هذه النقطة أن تروتسكي وإن كان قد بالغ في إضفاء الطابع الديمقراطي على فكر ماركس بصدد ديكتاتورية البروليتاريا ، إلا أن لينين نفسه قد بالغ في الاتجاه المضاد حين زعم أن ديكتاتورية البروليتاريا - كما فسرها على ضوء نصوص ماركس - هي جوهر مذهب ماركس .

ويخلص تكرر إلى أن ماركس - ولو أنه خصص جزءاً بسيطاً من كتاباته الغزيرة - للمناقشة العامة للدولة وطبيعتها ومشكلاتها ، إلا أنه لا يمكن الاستناد إلى ذلك لتقليل من أهمية ماركس كمفكر سياسي أصيل . فكتاب « رأس المال » ليس مجرد كتاب في الاقتصاد ولكنه يمكن اعتباره من جوانب متعددة كتاباً من صميم الفكر السياسي .

وأخيراً يعرض المؤلف للخلاف بين الماركسية والفوضوية من زاوية وجهة نظر كل منهما للدولة ، ومن المعروف أن الماركسية عارضت الفوضوية معارضة عنيفة في كثير من أفكارها ، ومن أبرزها وجهة نظرها إزاء الدولة . كانت الفوضوية ترى ضرورة البدء بالقضاء على الدولة تماماً ، في حين كان الماركسيون يرون أنه لا بد من استخدام الدولة لصالح طبقة البروليتاريا ، لأن القضاء عليها تماماً قبل أن يستقر الحكم الثوري للطبقة العاملة - يمكن أن يؤدي كما قرر انجلز - إلى مذبحة جماعية لعمال ، تماماً كما حدث لهم بعد قيام وفشل كومونة باريس .

د - الماركسية والتحديث : Marxism and Modernization ، بهذا الفصل الرابع من الكتاب نصل إلى خاتمة الفصول التي خصصها المؤلف لمناقشة بعض القضايا النظرية في الماركسية .

من الكتاب والتي ناقش فيها على التوالي الموضوعات الآتية :

- الماركسية والثورات الشيوعية .

- الاتجاه نحو عدم التطرف في الحركات الماركسية .

- ماركس ونهاية التاريخ .

١- **الماركسية والثورات الشيوعية** : ناقشت الماركسية الكلاسيكية الثورة الشيوعية باعتبارها ظاهرة عامة كان مقدراً لها أن تنتشر في مختلف البلاد الرأسمالية بعد أن تستفحل التناقضات في المجتمعات التي تسيطر عليها الطبقة البورجوازية ، وذلك في البلاد المتقدمة . غير أن نظرية الثورة الشيوعية مرت بتغيرات ذات دلالة حينما انتقلت من مجال الماركسية الكلاسيكية الى مجال الماركسية الشيوعية .

وقد حاول الشيوعيون الروس عقب قيام الثورة الروسية عام ١٩١٧ أن يشعلوا الثورة في بلاد اوروبية اخرى ، غير أنهم لم ينجحوا . فقد فشلت الهبات الثورية في المجر وألمانيا وبولندا . وبالرغم من ذلك ، فقد ظل العقل الشيوعي الروسي متمسكاً بوجهة النظر التي مؤداها أن الثورة الروسية ليست مجرد حدث قومي بقدر ما هي بداية لثورة عالمية . ويبدو ذلك من تصريح لينين في خطبة له بمناسبة العيد الرابع لثورة اكتوبر حيث قرر : « ان هذا النصر الأول ليس هو حقيقة النصر الأخير » .

وبالرغم من أن فكرة الثورة الشيوعية العالمية قد نظر اليها أولاً على اعتبار أنها لا بد لها لكي تندلع ، من أن تنشأ في موقف يتسم بالصراع الدولي ، الا أنه فيما بعد ،

ولا يتسع المقال للعرض التفصيلي لآراء ماركس بصدد عمليات التحديث ، ولذلك نقنع بعرض جوانب القوة وجوانب الضعف للنظرية الماركسية بهذا الصدد . فيما يتعلق بجوانب القوة يرى **تكر** أنها تتمثل في ثلاث نقاط رئيسية :

١ - فهم ماركس عملية التحديث باعتبارها عملية ثورية ، بمعنى أنها تتضمن تغييراً شاملاً للنظم الاجتماعية والسياسية والقانونية ، وكذلك للبناء الاقتصادي ، ولأنماط الحياة ، وللقيم الحضارية ولصور الوعي المختلفة .

٢ - أدرك ماركس أن التحول الى التحديث - مثله مثل التغير الجوهري في أنماط الحياة الانسانية الاخرى - من شأنه أن يتضمن صراعاً ضارياً بين القوى الاجتماعية المؤيدة للتغيير والقوى الاجتماعية المعارضة له .

٣ - وأخيراً تبدو قوة ماركس كمنظر للتحديث في اهتمامه بإبراز دور العوامل الاقتصادية والتكنولوجية في عملية التحديث .

ومن ناحية اخرى فللنظرية الماركسية جوانب ضعف أهمها فشلها في ادراك التنوع الكبير لعملية التحديث . فهناك أنماط متعددة للتحديث ، ولذلك فأي نظرية متكاملة لا بد لها أن تضع ذلك في اعتبارها ، وبعبارة اخرى لا بد لها أن تكون نظرية مقارنة اذا أرادت أن تغطي أنماط التحديث المختلفة ، وهذا ما لم تفعله النظرية الماركسية .

★ ★ ★

٢ - الماركسية في التطبيق :

تحت هذا العنوان نعرض لأبرز القضايا التي عالجها المؤلف في الفصول الثلاثة الاخيرة

السيطرة على مقدرات البلاد ، وسادت فيها الفوضى ، وكانت جموع الشعب يسودها مزاج ثورى . أى أن الثورة استفادت من « الموقف الثورى » بحسب نظرية لينين ، الذى ساد فى روسيا فى هذا الوقت .

أما الفئة الثانية من الثورات فهي تلك التى سارت فى طريق الصراع المسلح الذى ساعدتها عليه ظروف الحرب التى سمحت لعديد من الحركات الشيوعية أن تخوض حرب العصابات ضد قوات النازى فى أوروبا لتقوم بتجريد أوطانها . وإذا صدق ذلك التفسير بالنسبة للحركات الشيوعية الأوروبية ، فإنه يصدق أيضاً بالنسبة للصين ، التى قامت قوات الاحتلال اليابانية بغزو مناطق شاسعة منها فى الثلاثينات ، ثم امتد نطاق الاحتلال بعد ذلك الى غالبية أراضي آسيا الشمالية .

ونجد الفئة الثالثة أخيراً حيث يجمع بين البلاد التى تندرج تحتها انها قامت فيها ثورة مفروضة . ومعنى الثورة المفروضة هنا انها لم تنشأ نتيجة احتدام الصراعات داخل كل بلد مما أدى الى الثورة ، بقدر ما قام الاتحاد السوفياتى - مستفيداً من ظروف الحرب العالمية الثانية بفرضها من الخارج .

ويشير المؤلف فى نهاية هذا الفصل تساؤلاً هاماً عن مستقبل الثورة الشيوعية . ويقرر انه من الصعوبة بمكان التنبؤ فى صدد ظاهرة الثورة الشيوعية ، بمستقبلها ، مثلها مثل أية ظاهرة سياسية كبرى معاصرة .

ومع ذلك يمكن وضع عدد من الاستنتاجات المؤقتة . من أهمها أنه ليس معنى أن الثورة الشيوعية قد انتشرت فى ثلث العالم فى الخمسين

وخصوصاً بعد موت ستالين ، وفى المؤتمر العشرين للحزب الشيوعى السوفياتى عام ١٩٥٦ ، ادخل على هذه الفكرة ضرب من ضروب التجديد ، حيث قرر المؤتمر أنه يمكن للثورة الشيوعية العالمية أن تقوم أيضاً فى ظل ظروف دولية سلمية وخصوصاً بعد أن خضعت فكرة حتمية ارتباط الامبريالية بالحرب والعدوان ، للمراجعة ، باعتبار أن الحرب فى العصر النووى أصبحت كارثة من الواجب توقيها بأي طريقة من الطرق .

غير أننا لو تركنا عالم الأفكار جانباً ، وانتقلنا الى مجال الواقع لوجدنا أنه بعد الثورة الشيوعية فى روسيا عام ١٩١٧ قد قامت ونجحت بالفعل ١٤ ثورة شيوعية أخرى . وهذه الثورات يمكن تصنيفها - اذا نظرنا الى طريقة السيطرة على السلطة - الى ثلاث فئات :

- الفئة الاولى : ونجد فيها أساساً الثورة الروسية .

- الفئة الثانية : وتندرج تحتها ثورات يوغوسلافيا ، والبنان ، والصين ، وفيتنام ، وكوبا . ويجمع بين هذه الثورات انها قامت على أساس الصراع المسلح .

- الفئة الثالثة : وتندرج تحتها منغوليا ، وكوريا الشمالية ، وبولندا ، وبلغاريا ، ورومانيا والمجر ، وألمانيا الشرقية ، وتشيكوسلوفاكيا ، ويجمع بين هذه الفئات ان الثورة فيها كانت مفروضة .

لقد كانت ثورة اكتوبر سيطرة على السلطة بواسطة العصيان المسلح، الذى قام فى العاصمة وغيرها من المراكز الرئيسية فى وقت مرت فيه روسيا بأزمة جسيمة ، فقدت فيها الحكومة

الماركسية الشيوعية في مجال العلاقات الدولية،
والتطورات اللاحقة للثورة الشيوعية العالمية .

وقد حاول تكرر أولاً أن يقدم نظرة عامة عن
سمات الاتجاه الراديكالي في السياسة وبعبارة
أخرى الاتجاه المتطرف . فقرر أن المتطرف
- وأخذ كارل ماركس مثلاً - نموذجياً له -
ليس مجرد متمرد على النظام القائم أو رافض
له كلية ، ولكنه أساساً متنبئ بعالم جديد
يدعوله ويستमित في سبيل الوصول إليه .

ومن ناحية أخرى تعقب المؤلف الاتجاه
نحو عدم التطرف منذ بدأ هذا الاتجاه في
الأحزاب الاشتراكية الديمقراطية ، واتخذ
مثلاً له الحزب الاشتراكي الديمقراطي الألماني
الذي كان أقوى حزب اشتراكي في أوروبا ،
والذي تخول عام ١٩١٢ ليصبح بعدد ناخبيه
الذين وصلوا الى أربعة ملايين أكبر حزب
اشتراكي في العالم .

غير أن هذا الحزب الضخم - وخصوصاً -
بعد الإجراءات الرادعة التي مارسها ضده
بسمارك في الفترة من ١٨٧٨ حتى ١٨٩٠ أخذ
يتجه ببطء ولكن باطراد نحو عدم التطرف
الايدولوجي . هذا الاتجاه الذي أفصح عنه
ميل الحزب للمصالحة مع النظام القائم ،
وخصوصاً بعد أن اختفى قادته الثوريون ،
ولهلم ليبتخت ، وبيل ، وتولى قيادته الجيل
الثاني من القادة وأبرزهم ادوارد برنشتين ،
وكارل كاوتسكي . وهما أسمان معزوفان في
الفكر الماركسي باعتبارهما من أئمة الاتجاه
التنقيحي في الماركسية .

وناقش تكرر التطرف والاتجاه نحو عدم
التطرف في ظل حكم لينين وستالين ، وما بعد

عاماً الاولى التي مرت على الثورة الشيوعية
الاولى ، انها ستمتد الى الثلثين الباقيين .
فليست هناك شواهد تؤيد وجود ما يطلق
عليه « ثورة عالمية شيوعية » تسير في طريق
مطرد .

ولكن يبدو من غير المبرر الزعم بأنه لن
تقوم ثورات شيوعية أخرى في المستقبل .
فالحركات الشيوعية التي تتفاوت في قوتها
وشدتها توجد في حوالي ٨٠ دولة غير شيوعية .
ويمكن لبعضها - اعتماداً على الظروف الداخلية
والخارجية - أن تنجح في اقامة نظم حكم
شيوعية .

ويبدو أن من المحتمل أن تظل الثورة
الشيوعية محتفظة بطابعها ، باعتبارها ثورة
على التخلف . وعلى ذلك يمكن القول انه من
غير المحتمل أن تقوم ثورة شيوعية في بلد
صناعي متقدم . وأخيراً وبالرغم من ظهور مراكز
متعددة في العالم الشيوعي المعاصر ، فليس
معنى ذلك أن التطورات المستقبلية للثورة
الشيوعية ستحكمها أساساً انقسام هذا
العالم وتفككه . كل هذا مع ملاحظة أن تعدد
المراكز في العالم الشيوعي يعد من أبرز
التطورات التي لحقت بالثورة الشيوعية
العالمية .

ب - الاتجاه نحو عدم التطرف في الحركات

الماركسية : يعد عام ١٩٥٦ علامة على بداية
عهد جديد في النظرية والتطبيق للماركسية في
البلاد الشيوعية . فقد كان هذا العام بداية
التغير الايدولوجي في الاتحاد السوفياتي
والبلاد الاشتراكية الأخرى . فقد قدم
خروشوف في المؤتمر العشرين للحزب الشيوعي
عبدة تنجذيدات مذهبية تتعلق أساساً بخط

في عديد من الكتب الغربية التي تعالج جانباً أو أكثر من جوانب الفكر الماركسي . وبالرغم من ادراكنا أن الموضوعية المطلقة مطلب عسير في مجال البحوث الاجتماعية والانسانية ، إلا أن المؤلف نجح الى حد بعيد في تحاشي الانزلاق وراء تحيزه لايدولوجية مجتمعه التي تعادى بصورة جذرية الفكر الماركسي وتطبيقاته المثلة في البلاد الشيوعية المتعددة التي أصبحت اليوم تمثل ثلث سكان العالم .

ب - وبالرغم من أن الكتاب لا يركز على خيط واحد يحاول بلورته منذ الصفحات الاولى له حتى النهاية ، بحكم أنه أصلاً عبارة عن مجموعة مقالات متفرقة نشرت في مجلات متعددة ، ثم جمعها المؤلف وأصبحت تؤلف فصول الكتاب ، إلا أنه يمكن القول أن ما يجمع كل هذه الفصول أمران أساسيان هما :

١ - فهم دقيق لنشأة فكر ماركس منذ بداياته الاولى وخصوصاً في المخطوطات الاقتصادية والفلسفية وتتبع لهذا الفكر في مراحل التفكير الناضجة لماركس في رأس المال وغيره من الكتب الكبرى .

٢ - تعاطف واضح من جانب المؤلف مع ماركس ، وتقدير صريح لعبقرية ماركس المتفردة ، باعتباره منظراً للثورة ، وعالم اقتصادياً فذاً ، وفيلسوف تاريخ من طراز رفيع .

ج - وقد نجح المؤلف في الجمع الحاذق بين التحليل الدقيق لعدد من المشكلات النظرية ، وبين العرض لعدد من المشكلات التطبيقية التي أظهرت مصير النظرية في التطبيق . هذا الربط بين النظرية والتطبيق في بعض أبواب

ستالين . ويعرض أخيراً لموقف الصين من اتجاه عدم التطرف .

ج - ماركس ونهاية التاريخ : ونصل أخيراً الى آخر فصول الكتاب الذي خصصه المؤلف لمناقشة وجهة نظر ماركس في التاريخ . ويرى المؤلف أن ماركس كان أحد فلاسفة التاريخ . فهو لم يكتف بمجرد التحليل العلمي لمشكلات المجتمعات الرأسمالية في عصره ، ولكنه بذل محاولات لوضع تعريف عام لموقفه وكانت كلها أقوالاً متعلقة بالمسار التاريخي .

ويرى تگر أننا اذا وصفنا ماركس بأنه أحد فلاسفة التاريخ فإن ذلك يعد تعبيراً عن حقيقة تكاد أن تكون سطحية ، لأن التاريخ في حد ذاته لم يكن الهدف الأول للنظريات التي صاغها ، بل كان هدفه الأول هو الانسان بوصفه جنساً « أو جنساً - كائناً » . ونظرية الانسان هي الأصل الذي نشأت منه نظرية ماركس في التاريخ ، فهو يعرف التاريخ بأنه عملية تطور الجنس البشري .

على أن أهم ما أنجزه ماركس بهذا الصدد ما يمكن أن نطلق عليه اتجاهه ونظراته المستقبلية . وهذه المستقبلية تقوم على تصورهما المحدد الواقعي لاسلوب حياة الانسان في المستقبل .

★ ★ ★

٣ : ملاحظات نقدية :

١ - يعد كتاب تگر عن الفكرة الماركسية الثورية من الكتب الغربية القليلة التي تتناول الفكر الماركسي لتحليله ونقده بغير تحيز واضح ، أو عقدة كراهية متأصلة ، كما نجد

يكن موقفنا منها ، وبين التشويه المتعمد لها ،
انتصاراً لفكرة دون أخرى .

وأياً ما كان الأمر ، فيمكن القول ، انه اذا
كان محك أية نظرية هو التطبيق ، فقد أثبتت
الماركسية بصورة أكثر وضوحاً وجلاء من
أية نظرية اجتماعية أخرى في التاريخ الانساني
الحديث، انها وكما قرر جان بول سارتر بحق،
في كتابه « فقد العقل الجدلي » هي فلسفة
القرن العشرين .

الكتاب يُعد توفيقاً للمؤلف الذي استطاع
ان يتجاوز الحدود الضيقة للتعصب
الايدولوجي ، التي يفرضها مجتمع كالمجتمع
الأمريكي، يحاصر العلوم الاجتماعية والانسانية
وعلماءها ، ويحاول صبغهم بلونه واتجاهه .

وبعد ، فان هذا الكتاب يُعد درساً بالغ
القيمة في النزاهة الفكرية، والأمانة الموضوعية،
ولعل بعض باحثينا العرب حين يطالعونه يدركون
الفرق بين العرض الموضوعي للأفكار ، مهما



من الكتب الجديدة

كتب وصلت لادارة المجلة ، وسوف نعرض لها بالتفصيل في الاعداد القادمة .

-
- (1) Bailey, F. G., *Stratagems and spoils*, Blackwell, Oxford 1969.
 - (2) Breasted, Mary ; *Oh Sex Education*. Pall Mall, London 1970.
 - (3) Downie, R. S. ; *Roles and Values*, Methuen, London 1971.
 - (4) Findlay, J. N. ; *Axiological Ethics*, Macmillan, London 1970.
 - (5) Gutman, R. W. ; *Richard Wagner*, Penguin Books, London 1968.
 - (6) Medawar ; P. B. ; *Induction and Intuition in Scientific Thought*, Methuen, London 1969.
 - (7) Peckham, M. ; *Art and Pornography*, Basic Books, N.Y. 1969.
 - (8) Perutz, Kathrin ; *Beyond the Looking — Glass* ; Hodder & Staughton, London 1970.
 - (9) Porn, I. ; *The Logic of Power*, Blackwell, Oxford 1970.
 - (10) Richmond, W. K. ; *The Concept of Educational Technology*, Weiden Reld and Nicotson ; London 1970.
 - (11) Serge', E. ; *Enrico Fermi : Physieist* ; Chicago U.P. ; 1970.

مطبعة حكومة الكويت

العدد التالى من المجلة

العدد الثانى - المجلد الثالث

يوليه - اغسطس - سبتمبر

قسم خاص عن تقدم العلوم

بالاضافة الى الابواب الثابتة

الخليج العربي	٥	ريالات	٣	ليارات
السعودية	٥	ريالات	٢٥٠	ملياً
البحرين	٤٠٠	فلس	٢٥٠	ملياً
اليمن الجنوبية	٤٠٠	فلس	٣٥	قرشا
اليمن الشمالية	٤٥	ريالات	٤٠٠	بايع
العراق	٣٠٠	فلس	٥	دنانير
لبنان	٢,٥	ليرة	٥٠٠	مليم
الأردن	٢٥٠	فلستا	٥	دراهم
سوريا				
مصر				
السودان				
ليبيا				
مستقط				
الجزائر				
تونس				
المغرب				

مطبعة حكومة الكويت

